محمد سبيلا

زمن العولمة

فيما وراء الوهم



دار توبقال للنشر

منتدى مكتبة الإسكندرية

ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM

محمد سبيــلا

زمن العولمة

فيما وراء دوائر الوهم

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفدير، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس :23 23 34 22 (212)، 38 40 40 22 (212)
الموقع :.www.toubkal.ma البريد الالكتروني : contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 2006

صورة الغلاف عمل الفنان السينغالي شْوو

طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

الإيداع القانوني رقم : 2006/1487

ردمك 7-94-409-9954

1. المغرب الحديث

في النّهضة المغربية

ألفنا عند الحديث عن النهضة المغربية ، أن نحيل على النهضة في المشرق فنتحدث عن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما من رموز النهضة العربية في الشرق. لكن في العقدين الأخيرين، مع تقدم البحث التاريخي والفكري وما نتج عنه من تجدد في الرؤية والوعي، ومع تبلور فكر مغربي متميز، ومستقل في القضايا والإشكالات والمناهج والرؤى في مجال العلوم الإنسانية: البحث التاريخي، الفلسفة، تاريخ الفكر، اللسانيات، السيميولوجيا، النقد الأدبي وغيرها، نتيجة توسع التعليم ونشوء الجامعات ومراكز البحث، تبيّن بالتدريج بأن المغرب، الذي كان عالة على المشرق في مجال الاستهلاك الفكري، قد استطاع من خلال هذا الارتباط ذاته، وبمجاوزة له أن يبلور ملامح حركة نهضوية خاصة، تشكلت وتبلورت على هامش الحركة الوطنية.

والآن، بعد هذه المسافة الزمنية الفاصلة التي تضرب بجذورها البعيدة في بدايات القرن العشرين، نستطيع أن نستجمع الملامح الرئيسية العامة لما يمكن ان نطلق عليه، بدون تردد، البوادر الأولى للنهضة المغربية.

من أبرز أعلام النهضة الثقافية السلفية المغربية نذكر الشيخ شعيب الدكالي الذي يمثل الصدى المباشر للسلفية في المشرق، والشيخ محمد بن العربي العلوي أحد رواد الحركة السلفية المستنيرة، الذي ساهم في إنشاء أول حزب تقدمي في مغرب الاستقلال، أي «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية» والشيخ محمد المكي الناصري، الذي كان من أوائل المغاربة الذين انفتحوا على الفكر العربي، حيث نشر منذ سبعين سنة في القاهرة كتاباً عن حياة سقراط ينم عن اطلاع على مكونات الثقافة اليونانية القديمة. ومن أبرز رواد الحركة الإصلاحية والنهضوية في المغرب بشقيها النظري والعملي الرائد علال الفاسي الذي كان منظراً ومجدداً للحركة السلفية وأحد الذين طبعوا الفكر السياسي في المغرب بتجديداته وانفتاحه على

الفكر السياسي العصري. ومنهم كذلك محمد بن الحسن الوزاني، الذي شكّل نواة الفكرة الليبرالية السياسية في المغرب الحديث. فهو بتكوينه المزدوج قد تعرف على التجربة الفرنسية وتشبّع بفكر الحداثة السياسية في الوقت الذي ناهض فيه الوجه الآخر الاستعماري لفرنسا. ولعل الفكر السياسي المغربي يدين بالكثير لهذا الرجل المجدداً فإليه ربما يرجع الفضل في الترويج المستمر لفكرة الديمقراطية والدستورية ودولة القانون وغيرها من المفاهيم والمصطلحات التي توارثها القاموس السياسي المغربي الحديثا ومنهم كذلك الأستاذ عبد الله ابراهيم المثقف والسياسي والكاتب، الذي كان من بين أوائل رجال النهضة المغربية المنفتحين على الفكر العصري، حيث قرأ لهيجل وماركس، وكان أول من بلور الفكرة اليسارية بالمغرب لدرجة يمكن أن نقول معها إنه الأب الروحي لليسار المغربي.

في هذا الإطار يندرج كذلك الأستاذ عبد الهادي بوطالب الذي جسد، مثله في دلك مثل عبد الله ابراهيم، هذه القدرةَ الفريدةَ في الانتقال من الفكر التقليدي إلى الفكر العصري دزن تفريط في الأول ودون استلاب في الثاني. ولعل مزاوجته الرفيعة بين الممارسة السياسية والنشاط الفكري قد مكنه من أن يكون منظراً سياسياً ومختصاً في القانون الدستوري والعلاقات الدولية والتحليل الاستراتيجي. فهو نموذج لقدرة الفكر الإسلامي التقليدي على فهم العالم الحديث واستيعاب مكوناته بل واتخاذ مواقف مستنيرة تجاه بعض القضايا الاجتماعية لقضية المراة أو تجاه بعض الحركات الإسلامية المتزمنة، التي تفهم الإسلام فهماً متحجرا كما شاهدنا في الأونة الأخيرة. وبإيجاز فإنها على الرغم من تتلمذ معظم رجالات النهضة المغربية على الشرق، إما مباشرة أو عبر الأصداء التي تصل إلى المغرب عبر الرحلات والمنشورات والجرائد والكتب والمجلات والإذاعات، شكلت دون وعي منها حركةً نهضويةً متميزةً في طرحها وخطواتها حتى وإن لم تترك نتاجات ثقافية في درجة زخم وحجم النتاجات المشرقية. ولعل هذه النهضة هي الأرضية الأولى التي تأسست عليها النهضة الثقافية والفكرية الحالية التي يشهدها بلدنا حاليا.

ظلت هذه النهضة سلفية إصلاحية تجديدية في إطارها العام، حتى وإن نحا بعض روادها الكبار نحو استلهام بعض ملامح الفكر الكوني كما عبرّ عنه الفكر الأوروبي. ولو لم يتنهك معظم رجالاتها في أتوان العمل التنظيمي والكفاح السياسي الذي تطلبته المرحلة لكان عطاؤها الثقافي أكثر زخماً.

وعلى وجه العموم يبدو لي أن هذه الحركة الثقافية النهضوية قد توزعت إلى تيارات فكرية نوجزها بشكل خطاطة تقريبية فيما يلي:

- تيار فقهي تقليدي (محمد المكي الناصري)
- تيار إصلاحي ليبرالي سلفي (علال الفاسي)
- تيار إصلاحي ليبرالي سلفي (محمد بلحسن الوزاني وعبد الهادي بوطالب)

- تيار حداثي (عبد الله ابراهيم ومن ماثله من ذوي التكوين التقليدي الذين انفتحوا على الفكر الكوني الحديث واستوعبوه بهذا القدر أو ذاك).

ولعل هذه الأرضية والمقدمة الفكرية التي تأسست عليها موجة ثانية للنهضة المغربية، هي الآن في طور الإنتاج والعطاء.

نحو ثقافة إسلامية عقلانية ومتصالحة مع العصر:
(تقديم أعمال الدكتور عبد الهادي بوطالب)

السمة الأساسية التي طبعت الفكر الإسلامي في المغرب تعود بالدرجة الأولى إلى موقعه في الطرف الأقصى للعالم الإسلامي، مما جعله في مواجهة دائمة مع القوى المسيحية. وهكذا ظل الفكر المغربي منغلقاً يعيش على ما يأتيه من الشرق ويستثمره في موقعه الدفاعي عن الإسلام في حدوده الغربية القصوى وفي مواجهة العالم المسيحي. وقد اتسم هذا الفكر في مجمله بأنه فكر تلقٍ واجترار وتكرار وتلخيص وتهميش على المتن، باستثناء بعض الصفحات المشرقة التي ارتبطت بازدهار الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس أو بوميض بعض العبقريات المنتمية إلى الفضاء المغربي كابن رشد وابن خلدون وابن باجة والشاطبي.

انعكست نهضة الشرق العربي على واقعنا السياسي والثقافي من خلال بعض مظاهر التواصل الثقافي عبر الجرائد والمجلات والكتب، أو عبر أجيال الدارسين المغاربة في الشرق، أو عبر تفاعل بعض رواد الحركة الوطنية مع النهضة في الشرق وتمثلهم لبعض الأفكار النهضوية المتمثلة في ضرورة تجديد الفكر الإسلامي والقبول بمظاهر الحياة العصرية، ومحاربة البدع والطرقية كما تجلى ذلك لدى شعيب الدكالي ولدى المصلح الكبير السيد علال الفاسي وعبد الله ابراهيم وبلحسن الوزاني و غيرهم.

لكن هذه الكوكبة من الشخصيات الثقافية والسياسية الوطنية، الحاملة لهمٍّ نهضوي ولفكر اسلامي تجديدي، سرعان ما ارتمت في حمأة العمل السياسي التنظيمي والنضالي ضد الاستعمار ومن أجل تحقيق الاستقلال ثم في بناء الدولة المغربية الحديثة.

والحق أن فكر هذه الكوكبة من مثقفينا الحاملين لفكر نهضوي سرعان ما اندغم في سيرورة النضال السياسي بمخاضاته وتجاذباته الإيجابية والسلبية، سواء في مرحلة النضال ضد الاستعمار أو في اللحظات الأولى من الاستقلال. بل إن الصراعات السياسية الشرسة في السنوات الأولى للاستقلال قد امتصت رحيق هذه الجذوة التنويرية في وجهيها الشرقي والغربي بسبب استقطاب الصراع السياسي لكل أشكال الصراع الأخرى وتسخيرها لصالح الصراع المركزي. وقد اتسمت هذه المرحلة بمفارقة تمثلت في ممارسة أقساط مقيسة من التحديث

السياسي مع الحرص الشديد على ممارسة وإذكاء نزعة ثقافية محافظة وتقليدانية في المجال الثقافي والتعليمي. وقد تطلبت طبيعة الصراع آنذاك مع فصائل اليسار ومع بعض الفصائل التحديثية من الحركة الوطنية إذكاء ودعم وتكريس فكر إسلامي تقليدي. كان متناغما مع محددات المرحلة على المستوى العالمي، المتمثلة في قيام الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية، بتعبئة وتسخير العديد من دول العالم الإسلامي و من بعض رموز الفكر الإسلامي المحافظ ضد الشيوعية والمعسكر الشيوعي.

ونتيجة لهذه العقود من التوجه السياسي وانعكاسها بشكل واضح على مجال الثقافة والتعليم، التي قادت إلى توجيه النخب المتعلمة في المجتمع نحو فكر تقليدي منغلق، انتبهت النخب السياسية الرسمية والحزبية إلى ضرورة مراجعة هذا التوجه الذي بدا مرة أخرى أنه متناغم هنا أيضا مع متطلبات أخرى ومع استراتيجية أخرى أوسع، سائدة على المستوى العالمي. إلا أن هذه الحاجة التاريخية الموضوعية إلى التجديد وإلى تحديث الفكر لم تجد لها من رصيد إلا لدى بعض النخب المثقفة التحديثية التي ترعرعت على هامش النظام الثقافي والتعليمي السائد، و بلورت على الرغم من انعزاليتها وتهميشها من طرف السلطة السياسية، لكنها وجدت كذلك في بقايا التيار السلفي النهضوي والتجديدي أحد أهم ركائزها.

وفي هذا السياق تبرز مساهمات العلامة الدكتور عبد الهادي بوطالب في مرحلته الثانية، كمواصلة للتيار النهضوي التنويري الذي مثله الجيل الأول من رواد الاستقلال من الساسة المثقفين، وكاستئناف فكري لهذا الدور التنويري الذي أصبحت الحاجة ماسة إليه مع جنوح المجتمع والثقافة نحو المحافظة الثقافية، نتيجة تنامي وانتشار توجه سياسي إسلامي حركي عارم يستمد مرجعياته إما من إسلام آسيوي أو من ثقافة الوليمة النفطية أو من تراث الفكر الإسلامي المتشدد.

يتسم التدخل الفكري للعلامة الدكتور عبد الهادي بوطالب بنزعة تجديدية وتحديثية واضحة لا يمكن إنكارها. وسأقتصر هنا وفق مقتضيات مقام الاحتفاء بكتاب «بعض قضايا الفكر الإسلامي» على ذكر بعض معالم هذه القراءة التجديدية للفكر الإسلامي.

المسلمة الأساسية، التي هي بمثابة منطلق كل تجديدات الأستاذ بوطالب، هو الفهم المفتح للإسلام. وهو فهم يقوم على عكس منطق أولئك الذين يعتمدون على الإسلام لتطوير استراتيجية رفض العالم الحديث والفكر الحديث وإبراز تعارض الإسلام مع كل ما هو حديث.

يميز الأستاذ بوطالب بين الإسلام الذي هو متن روحي ولغوي ثابت وبين الفهوم والقراءات المختلفة بل المتخالفة أحيانا للمتن، موسعا دائرة القبول والحوار والتفاعل. وهذا الموقف يذكرنا بالنهضويين العرب الأوائل كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده حيث يصور الإسلام كقدرة فكرية هائلة على التطور والقبول بالعالم الحديث والعلم الحديث.

ومن زاوية أخرى فإن هذا الموقف الانفتاحي يطور ويعزز الوجه الايجابي للإسلام، وقدرته على استيعاب ومواكبة كل أشكال التطور البشري في جميع الميادين. وسأكتفي هنا بالإشارة السريعة إلى بعض معالم هذا الفهم المستنير للإسلام من خلال بعض القضايا:

أولا: الدفاع عن فكرة مساواة المرأة للرجل، ومناصرة حقوق المرأة، في الولاية والتدبير، والملكية والحضانة وغيرها. وقد مكنته خلفيته الفقهية وثقافته القانونية العصرية وتجربته السياسية الواسعة من دعم وتطوير للتأويل العصري لحقوق المرأة في مواجهة القراءات المحافظة.

ثانيا: الدعوة إلى القبول بأساسيات الحداثة السياسية من داخل الفكر الإسلامي نفسه، واعتمادا على نصوصه. والحداثة السياسية إنما هي تنظيم الحياة السياسية على أساس تعاقدي يمثله الدستور، الذي يضبط أساليب الحكم وحقوق وواجبات الحاكمين والمحكومين، ويقى من كل عسف وشطط في امتلاك واستعمال السلطة، وهي أيضا الانتخاب واختيار الحاكم، والمشاركة الواسعة في العملية السياسية، والمحاسبة، وفصل السلط، وتداول السلطة، وغيرها من العناصر التي لا يجد الأستاذ بوطالب عناء في إيجاد منطلق وسند إسلامي لها.

لكن بما أن الحداثة السياسية مفهوم واسع من الناحية الإيديولوجية، بحيث يشمل الليبرالية والاشتراكية وحتى بعض مظاهر النزعة الفوضوية، فإن الدكتور بوطالب يميل بشكل قوي وواضح نحو الليبرالية السياسية التي يعتبر أنها أبرز ملمح للحداثة السياسية.

فهو يبذل جهداً في تحليل وإبراز ملامح الحداثة السياسية، لكنه في نفس الوقت يبذل جهدا في تحديد وتتبع بعض مظاهر ثقافة الحداثة التي تشكل السند الفكري الأساسي لليبرالية السياسية، كما هو الأمر بالنسبة لثقافة حقوق الإنسان وبذلك يكون ذ. بوطالب قد ظل وفيا للتراث الليبرالي ل«حزب الشورى والاستقلال» والذي أطلق على نفسه فيما بعد حزب الدستور الديمقراطي وكان أول حزب دعا بشكل قوي لثقافة الحداثة السياسية متمثلة في الدستور والديمقراطية.

ثالثا: مناهضة مظاهر التطرف الناتجة عن المغالاة والتزمت في فهم الدين. فنصوص ذ.بوطالب، وخاصة المتأخرة منها، طافحة بالقول بأن الإسلام دين الاعتدال والوسطية والتيسير، والتسامح، وبأنه ضد المغالاة في الدين، وضد التنطع، أي تجاوز الحد في فهم الدين. فالتطرف والتشدد يعبران عن رؤية ضيقة وعن نظرة ثنائية تبسيطية تتجه بسرعة إلى تقسيم العالم إلى فسطاطين : الكفر والإيمان وهي فكرة تجعل العالم كله ضدنا أو تجعل العالم الإسلامي ضد العالم كله.

لكن أخطر نتائج التطرف والتشدد وضيق الرؤية هي النتائج العملية المترتبة عنها حتما، أي العنف الأعمى أو الإرهاب الذي هو في نظر الأستاذ بوطالب «حركة عبثية يرفضها القانون والأخلاق والعقل السليم والتعاليم السماوية».

والأستاذ. بوطالب، في تحلليه لظواهر التطرف والتشدد والإرهاب، لا يكتفي بالإدانة بل يبحث كذلك عن العلل البعيدة ويفكر في الحلول المناسبة لها. فالتطرف المؤدي إلى ممارسة العنف هو بالتأكيد نتاج الجهل والفهم السيئ للنصوص الدينية مثلما هو نتاج العطالة والبؤس والجوع والحرمان. لكنه أيضا نتاج مباشر، لتحريض بعض الجمعيات الدينية المتطرفة. فنحن هنا أمام تفسير ثلاثي لظاهرة العنف والتطرف بارجاعها **أولا** : إلى الظروف والمسببات الاقتصادية والاجتماعية. وهو تفسير غير كاف ولا واف ولا شاف لوحده، **وثانيا** إلى انخفاض المستوى الثقافي وهيمنة الخصوصيات والتفريعات، **وثالثا** إلى التحريض التنظيمي والإيديولوجي الذي تقوم به بعض التنظيمات الحركية. وفي هذا السياق تتدرج إدانته للتطرف المتحجر الذي يمثله ابن لادن، الذي يقول عنه إنه ليس مرجعا فكريا في الإسلام ولا يتمتع بالأهلية ليكون مرشدا أو مفتيا، ولا يشكل بأية حال مرجعية إسلامية، كما يرى أن النزعة الحركية الجهادية هي في الأساس حركة فكر إسلامي متحجر محكوم بثقافة وتصورات القرون الغابرة أي بثقافة عصور الانحطاط الإسلامي.

رابعا: الاجتهاد والدعوة إليه. فنصوص الأستاذ بوطالب مليئة بإبراز أهمية الاجتهاد والدعوة إليه بل وبممارسته من طرفه هو نفسه. فالعالم الإسلامي، كما يقول. «أشد ما يكون اليوم حاجة إلى فتح باب الاجتهاد لفهم النصوص الدينية فهما متفتحا، وقراءتها قراءة جديدة، أرشد وألصق بمقاصد الإسلام ورسالة الهداية والتنوير الفكري والخلقي التي هي رسالته».

ويبين هنا أن «الفريضة الغائبة» ليست هي الجهاد كما تقول بذلك الحركات الجهادية، بل هي الاجتهاد، أي إعمال العقل والفكر التحليلي والنقدي في فهم كل الظواهر والنصوص فهما أعمق بعيدا عن أية نزعة نصوصية أو حرفية ضيقة. وكثيرا ما نعثر في كتابات الأستاذ بوطالب على انتقاد «التطبيق الحرفي لأحكام الفقه» وللجمود الفكري، وللاقتصار على «الاقتباس من النصوص التي وردت في كتب الفقه القديمة» كما حصل ذلك في بعض النقاشات الساخنة حول وضيعة المرأة مثلا.

وهو يرى أن ميادين الاجتهاد كثيرة ومطلوبة اليوم في النظام الأسري والنظام السياسي، ومسألة الديمقراطية، ومسألة المعاملات الاقتصادية وعولمة الاقتصاد والمال والتجارة والإعلام والثقافة وغيرها من المستجدات التنظيمية والفكرية التقنية التي يداهمنا بها العصر. وأداة الاجتهاد هي الفهم المتفتح للنصوص وإعمال العقل التأويلي المستند إلى معطيات العلوم الاجتماعية الحديثة ومكاسبها المعرفية الهائلة ، انطلاقا من مسلمة ضمينة في كتابات الأستاذ بوطالب هي كثافة النصوص الدينية ورمزيتها. فهي في نظره نصوص كثيفة الدلالة وحمالة معان ودلالات يتعين على العقل الفاحص، المتحرر من واحدية المعنى، أن يستخرجها ويفهم من خلالها كل الطارئات والمستجدات.

وهكذا، فمقابل النزعات الجهادية والقتالية التي تستشري اليوم في الساحة العربية

الإسلامية وفي الساحة المغربية لزوماً واقتراناً، وهي التي تقدم صورة صارمة ومتشددة وحربية وتكفيرية عن الثقافة الإسلامية، يطور الأستاذ بوطالب صورة إسلام متفتح قوامه التسامح وديدنه العدل، والقبول بالآخر، وبحق الاختلاف، والدعوة إلى الحوار والجدال بالتي هي أحسن، والتيسير بدل التعسير، والوسطية بدل الطرفية، وإعمال العقل وتفعيله بدل تعليبه بالمأثورات الجاهزة التي تعفى من كل جهد عقلي.

وأخيرا أود أن أثني على هذه البادرة الثقافية لتكريم الأستاذ بوطالب التي تعبر عن الوعي بأهمية الوعي الثقافي انطلاقا من أن السياسية الجيدة ليست فقط تدبيرا أو حسابا ومواقف تكتيكية ملائمة بل هي أيضا إعمال للفكر وللتحليل الفكري في فهم الوقائع الاجتماعية وفي فحص الأبعاد والجذور الثقافية للكثير من الأحداث.

وأود أيضا أن أثمن اختيار موضوع تجديد الفكر الإسلامي من خلال إسهامات أحد أعلام الفكر الإسلامي المستنير في بلادنا، وفي ذلك برهان على أن ليس لدينا فقط تراث السلفية الجهادية، بل أيضا تراث السلفية العقلانية المستنيرة والمجددة التي مثلها بعض رموز الحركة الوطنية المستنيرة وسليلها الفكرى العلامة الدكتور عبد الهادي بوطالب .

تجديد الوعي الوطني بالمسألة الأمازيغية
(في ذكرى ظهير 30 مايو الاستعماري)

آن للخطاب السياسي المغربي أن يتحرر، على الأقل لسانيا، من بقايا الإيديولوجيا الاستعمارية القائمة على التمييز الإثني الحاد بين العرب والبربر. فمنذ دخول الاستعمار، وهو يخطط لمسألة الفصل والتقسيم، حيث كان المبشرون الاستعماريون الأوائل يتحدثون عن «بلاد البربر»، وجاء الاستعمار ليطلق على الغرب الإسلامي لفظ «شمال افريقيا». وهي تسمية جغرافية لم يتخلص منها القاموس السياسي المغربي إلا بعد مؤتمر طنجة في 1958. وفي غمرة حماس الحركة الوطنية في مناهضة السياسة الاستعمارية تم إطلاق اسم «الظهير البربري» على ظهير 16 مايو 1930 الاستعماري (بتوقيع محمد المقري)، الذي يتعلق بتنظيم خاص «للشؤون العدلية في القبائل ذات العوائد البربرية». ومن بين المصطلحات التي يتعين التخلص منها كذلك مصطلح البربر نفسه، بسبب أصوله الاستعمارية الرومانية التي تشير إلى الشعوب المتوحشة غير الرومانية.

لكن الوعي السياسي المغربي مطالب اليوم بما هو أكثر من ذلك. إنه دعو إلى إعادة النظر في وعيه التاريخي تجاه مسائل أصبحت في غاية الحساسية وأصبح الخطاب الوطني (المنحدر من إيديولوجيا الحركة الوطنية) حولها في حكم المتجاوز. فالكليشيهات المكرورة

المنحدرة من هذا الخطاب، تجعل مقاربة المسالة الأمازيغية وكأنها ملامسة حقل ألغام. اكل ذلك يتعين امتلاك الجرأة الفكرية والسياسية لمقاربة هذه المسألة مقاربة جديدة انطلاقا من المعطيات الجيوستراتيجية في المنطقة. في الماضي كان المغرب يستمرئ تناقضاته الداخلية بشكل تلقائي. إذ لم حدث أبدا في تاريخ المغرب أن حصل صراع بين العرب والأمازيغ، وهذا مكسب تاريخي عظيم لأمتنا.

لكن المسألة بدأت تتغير مع تخطيط وإصرار السياسة الاستعمارية على التفريق بين العرب والأمازيغ، بموازاة خطتين أخريين، أولاهما تتمثل في محاولة القضاء على الطابع العربي للمغرب، وثانيتهما إبراز أن الإسلام لم ينفذ إلى المغرب العميق، مغرب الجبال والمناطق النائية، وأن القبائل الأمازيغية ما تزال تحيا ثقافة وثنية طقوسية تمتد إلى آلاف السنين، وأن هذا الإسلام الذي يظهر هنا وهناك في بعض التجمعات السكنية في السهول والشواطئ، هو إسلام سطحي. هذا ناهيك عن المسلمة الضمنية في هذا القول، وهي أن إنكار تغلغل الإسلام في المغرب العميق معناه بالأولى والأحرى أن عمق المغرب «بربري» بالتعبير الاستعماري وألا وجود للغة العربية فيه. كل هذه الايديولوجيا التفريقية الاستعمارية استطاعت مواجهتها إيديولوجية الكفاح الوطني، حيث التحم الجميع من أمازيغ وعرب في مواجهة المستعمر، بل إن بطولات المغرب العميق، الذي تعرض للمسخ، كانت أقوى وأشد.

لكن الجمرة لم تنطفئ، فقد انبعثت مع «تمرد» عدي وبيهي والحسن اليوسفي، ووظفت في إطار الصراع حول السلطة في الليالي الأولى للاستقلال، وفي إطار محاربة الانتشار الواسع لحزب الاستقلال (أو ما سمي فيما بعد بمعركة مناهضة الحزب الوحيد) مع ما يرتبط بذلك من دلالات إثنية لدى الطرفين، وربما لم تخرج أحداث الريف سنة 1958 عن هذا الإطار.

معنى ذلك أن الانفجارات السياسية التي شهدها المغرب بعد الاستقلال مست أيضا، سببا أو نتيجة، هذه الجمرة. ومعنى ذلك أن الحروب السياسية بعد الاستقلال لم تتورع عن تأجيج واستعمال المكونات الأساسية للهوية المغربية، ومعناه كذلك، وربما كان هذا هو أهم استخلاص، أن النخب السياسية المتعاقبة لم تحسن تدبير هذا الملف-الجمرة (المتلظية تحت الرماد)، حتى ولو افترضت بيقين أن الحركة الأمازيغية هي حركة نخبة لا حركة جماهيرية.

إذا كان الوعي الوطني المغربي خلال مراحل النضال ضد الاستعمار قد استطاع تجاوز هذه المعضلة إما بفعل قوة ماض انصهاري قوي، كان فيه الأمازيغ حماة الإسلام ورفعة راياته في المغرب الإسلامي (طارق بن زياد، يوسف بن تاشفين، المهدي بن تومرت...) وكانوا رواد الثقافة العربية نفسها (الحسن اليوسفي صاحب **المحاضرات**، والمختار السوسي صاحب **المعسول**)، فإن الوعي المغربي اليوم مدعو إلى إعادة النظر في العديد من المسلمات والمقولات.

أولاً : ضرورة التحرر من لسانيات وخلفيات وبقايا النظرة المنحدرة من الاستعمار.

ثانياً : ضرورة تجديد الوعي الوطني بالمسألة الأمازيغية في اتجاه التخلي عن منطق الصهر والإلحاق. فمنطق الهوية في المجال السياسي والاجتماعي يختلف عنه في إطاره المنطقي الصوري (أ هي أ) لأن مجال المجتمع هو مجال التاريخي، أي مجال التطور والتحول والصيرورة. وحتى من الزاوية الفلسفية، فإنه لم يعد ينظر إلى الهوية كتطابق كامل وتماه كلي. بل إن الهوية ذاتها يخترقها الاختلاف وينخرها التباين والتغاير، أو بمعنى إن مقولة الهوية اليوم من الزاوية الفلسفية تتيح القبول بالتعدد والتنوع والمغايرة. فالهوية لم تعد تعني الصهر والسحق وتذويب الفروق وإبادة النتوءات، بل هي تعدد في الوحدة ووحدة في التعدد، ومن ثمة ضرورة التخلي عن منطق الإبادة والإقصاء.

ثالثاً : المعطى الجديد يتمثل في انبعاث مشاعر الخصوصية الثقافية ومشاعر الدفاع عن المقومات الروحية نتيجة عمليات المجانسة الملازمة للاكتساح التدريجي للتحديث والعولمة لكل فضاءات المجتمع التقليدي. هذا إضافة إلى تقدم الدراسات الإثنولسانية، واستثمار كل المعطيات العلمية من طرف النخب الجديدة في إطار الذود عن جماعات لم تكن تمتلك الأدوات الثقافية للدفاع عن مكانتها وتحسين وضعها المادي والاعتباري في المجتمع، خاصة وان رهانات وآفاق ومحاصيل الصراع وحقل المكتسبات أصبحت أوسع بكثير مما سبق. فدينامية الصراع بعد الاستقلال خلقت مدارات صراع غير متكافئة، صراعات توزيع الثروة وتراكمها بين مختلف الفئات الإثنية، صراعات توزيع السلطة بين مختلف المكونات الإثنية والجهوية، إضافة إلى صراعات رمزية أخرى كتوزيع الحظوة والمعرفة والخبرة التقنيةتوزيعا جغرافيا وإثنيا متوازنا.

والخلاصة أن التوافق الإيديولوجي الذي صهره التاريخ الطويل وصهرته إيديولوجيا الكفاح الوطني، قد انتقل اليوم إلى منطقة الزوابع التي لم تعد فيها المشاعر الجميلة كافية لأداء دور الإسمنت أو الملاط للبناء الاجتماعي والسياسي.

التعدّد والتكاثر

أثار «نادي التحليل والتفكير في الشأن السياسي» قضية نشوء أحزاب جديدة في المغرب، متسائلا عما إذا كانت هذه الأحزاب، التي هي في طور المخاض، تعبيرا عن حاجة موضوعية فعلية في المجتمع أم أنها استمرار لآلية تفريخ الدولة لحزامات سياسية، أي للآليات التقليدية للسلطة المنطلقة من الحاجة إلى «التحكم في الحقل السياسي». وقد أشار تقرير النادي

عن حق إلى صعوبة الاستناد الآن إلى مشروعية تاريخية ما، أو تقنية، أو إيديولوجية (دينية أو غيرها)، ومن ثمة ضرورة الارتكاز على ركيزة سياسية آنية هي انتظارات المجتمع المدني أو قسط منه، بالنسبة للقوى المواطنة، أو غياب حزب ليبرالي حقيقي كما يقول بذلك الحزب الليبرالي المنتظر أو غير ذلك من المرتكزات.

أود أن أشير أولا إلى أن الانفراج السياسي العام الحالي هو ظرف سياسي ملائم لنضج وتبلور الطموحات والحاجات السياسية ويسر تعبيرها عن نفسها، وذلك قياسا إلى سنوات الاستقطاب الثنائي الناتجة عن وحدة وشدة الصراع بين السلطة وأحزاب المعارضة التي شهدت تواتر آليتين للخلق السياسي : الانشقاق (أو الشق) والتشكيل من فوق، ومن ثمة المشروعية المبدئية الجديدة في تشكيل تنظيمات سياسية.

فلا نقاش اليوم في جدوى ومشروعية هذا الحق الذي كانت الصراعات الاستقطابية السابقة تراقبه وتوجهه وتحتكره. وهذا مكسب سياسي عام وجديد لم يكن متصورا في السابق. لقد كانت السلطة المركزية في السابق طرفاً في الصراع السياسي، ومن ثمة تولدت حاجتها الفعلية إلى التحكم في الحقل السياسي وهندسته بما يلائم هيمنتها واستثمارها لانتصاراتها. لكن هذا الشرط أو الظرف السياسي المحدد لم يعد قائما اليوم. فالسلطة المركزية لم تعد طرفا في الصراع، وهي تحظى دستوريا ونفسيا بإجماع واتفاق رسمي ونهائي على الصيغة السياسية القائمة.

وهذا المحدد الشرطي يطال مسألة إنشاء الأحزاب، كما يطال مسألة نزاهة الانتخابات والسيرورة الديمقراطية برمتها. فالسلطة المركزية ما عادت تشعر بضرورة التدخل لصالح طرف دون الآخر، لأن كل الأطراف متساوية ومتعادلة بالنسبة لها، بل هي ربما ستكون في حاجة إلى جعل الحقل السياسي حقل تنافس نزيه لفرز وبلورة القوى السياسية الحقيقية الفاعلة والمؤطرة للمجتمع عامة وللمجتمع السياسي خاصة.

وبارتباط مع هذا الشرط السياسي الجديد، ومع الوعي التاريخي الجديد المحدد له، فإن مسألة التعدد استمدت مشروعية تنظيمها وتحويلها بجملة شروط، أهمها وضع معايير للاعتراف رسميا بأية تشكيلة سياسية (النسبة المئوية للأصوات المحصل عليها مثلا). وتلك ربما هي الأداة التنظيمية والتشريعية التي تضع حدا يؤسس للتعددية السياسية ولأسسها وتضع قواعد موضوعية مضبوطة للحد من التناسل والتكاثر السياسي، بمعنى آخر أن إجراء تحديد نسبة الأصوات كشرط للاعتراف القانوني بأي حزب هو إرجاع الحكم على أي حزب من الأحزاب إلى الإرادة العامة (لا إلى الإدارة العامة)، أي للمجتمع نفسه.

لكن الشرط الأساسي لذلك، مرة أخرى، هو ضمان الحريات السياسية، وانسحاب الأيادي الخفية المتخصصة في صناعة المشهد السياسي. وأعتقد ان الشرط السياسي متوفر هذه المرة، وهو حياد السلطة المركزية بسبب عدم طرفيتها في الصراع السياسي، وبالتالي عدم

حاجتها إلى نصرة طرف على آخر في التنافس السياسي، بل إن مهمتها الأساسية هي ضمان نزاهة الحقل السياسي، وتحويله من حقل ألغام تسوده قوانين الغاب إلى حقل تتنافس فيه كافة القوى في خدمة الشأن العام. وبدون توفر هذا الشرط السياسي العام، شرط الإرادة السياسية الحازمة، فإن بلدنا سيعود مرة أخرى للمراوحة في مكانه والانزلاق الدؤوب في مسلسل الفرص الضائعة.

الفُقهاء كفئة إدْيولُوجيّة

قد لا يكون من العسير في علم الاجتماع أن يحار في تصنيف الفقهاء كقوة اجتماعية ذات سمات إيديولوجية بارزة، وذلك إطار نوع من السوسيولوجيا المهنية أو من السوسيولوجيا السياسية. فالوظائف والأدوار الاجتماعية التي تحمل أعباءها الفقهاءُ في المجتمع العربي الإسلامي منذ القديم إلى الآن، تضعنا أمام فئة اجتماعية ذات وظيفة إيديولوجية تتمثل في القيام بنوع من الوساطة التي تقوم على تقديم الخدمات الروحية والدينية لعموم المؤمنين، سواء في أداء الشعائر أو في إصدار الأحكام أوفي الإرشاد والتوجيه المعنوي والأخلاقي على وجه العموم.

من الزاوية السوسيولوجية، يشكل الفقهاء عامة النواة العددية لبيروقراطية دينية قائمة، لكنها تختلف في عدديتها ذاتها، وفي قوتها ونفوذها وأدوارها الاجتماعية عن الإكليروس المسيحي. فهذه الفئة من الفقهاء لم تبلغ يوماً في مجتمعاتنا المكانة والحيثية الخاصة التي بلغتها في الغرب حيث شكلت طبقة قوية تتحكم في النفوس والعقول والجيوب بل في السلطة السياسية نفسها، مما طبع التاريخ الغربي بسمة الصراع بين الكنيسة والسلطة من جهة، وبين هذين الأخيرين والفئات المستنيرة التي مثلها المثقفون والفئات العقلانية المستنيرة.

هذه السمات جعلت سوسيولوجيا كبيرا كماكس فيبر يتحدث عن رجال الدين في الغرب باعتبارهم فئة اجتماعية تتمثل مهمتها الاجتماعية في «استثمار الخيرات الروحية» و«حراسة خيرات الخلاص الروحي» في المجتمع وتشكيل بيروقراطية سماوية قبل الأوان.

أما في الفضاء العربي الإسلامي فلم تأخذ هذه الفئة الاجتماعية في التميز تنظيميا ووظيفيا وإيديولوجيا إلا مع دخول المجتمعات العربية في مخاض التحديث. فقد استقوى دورها بفعل الحاجة المتزايدة إليها للفصل والإفتاء في قضايا جديدة أخذت تطرح نفسها على هذه المجتمعات، بسبب تعرضها لمداهمات مختلفة من طرف الغرب كقوة سياسية تسعى إلى الهيمنة، وكقوة تكنولوجية تتجه إلى فرض السيطرة، وكقوة اقتصادية تسعى إلى توسيع أسواقها إنتاجا وتسويقا. بل إن طبيعة هذه القضايا الجديدة المطروحة من حيث تنوعها ونشازها عن

المشاكل العادية، التي يطرحها مجتمع تقليدي على نفسه، قد وسعت بالتدريج اختصاصات الفقهاء وعمقت دورهم الاجتماعي، الذي يظل يراوح بين الموقف الثوري والموقف المحافظ إلى أن استقر في النهاية على الدور الاجتماعي والثقافي المحافظ المتمثل في حارسة التقاليد.

فقد حرّم الفقهاء في العصر الحديث، أو على الأقل انقسموا بين محلل ومحرم، التدخين والشاي والقهوة والمطبعة والتلغراف (الذي كان يسمى البرق آنذاك) والدراجة والسيارة والقطار والمذياع وحلق الذقون وارتداء القبعة والملابس العصرية المخيطة والصابون (لأنه مصنوع من شحم الخنزير...) والفوتوغراف والكهرباء وغير ذلك من المستحدثات التقنية. لقد اتخذ الفقهاء على وجه العموم مواقف رافضة تجاه المستحدثات التقنية الواردة من الغرب. فأفتوا بعدم جواز استعمال بعض الآلات الموسيقية وبتحريم استعمال الحاكي (الفوتوغراف) وانقسموا تجاه التليفون والتلغراف بين محلل بشروط ومحرم على الإطلاق.

من أشهر المواقف في هذا الباب موقف محمد الناصري صاحب كتاب **الاستقصا في تاريخ المغرب الأقصى**، الذي عبر عن رفضه لإدخال القطار والتلغراف إلى المغرب من طرف الأوروبيين لأنهما في نظره مدنستان لتغلغل الأجنبي في المغرب، وذاك بالنسبة إليه هو «عين الضرر».

ويبدو أن الفقهاء عامة في عموم البلاد العربية، هم من أكثر الفئات الاجتماعية رفضا المستحدثات التقنية. فقد قاوم الفقهاء في مصر محاولات الدولة العثمانية إدخال المطبعة بحجة ان اللغة العربية لغة مخصوصة، لغة كرمتها السماء، وبالتالي لا يجوز تدنيسها بهذه الآلات. كما أثار الفقهاء في مصر على محمد علي عندما أنشا مدرسة الطب في بداية القرن التاسع عشر، وأعلنوا أن تشريح الجثث حرام، كما رفضوا العملة الورقية بحجة أن العملات المشروعة هي الذهب والفضة فقط.

ومقابل تشدد الفقهاء وتسييجهم للثقافة المحلية، نلاحظ أن الساسة ورجالات الدولة والإدارة كانوا أكثر مرونة في التعامل مع الأجنبي فتقبلوا هذه المستحدثات التقنية والعديد من «التنظيمات» والقواعد التي اقترحها الأجنبي. ويبين تاريخ المغرب الحديث أن السلاطين كانوا أول من استقبل هذه المخترعات، حيث اختبروها وستعملوها في قصورهم . كما هو الأمر بالنسبة للدراجة والمصباح الكهربائي وغيرهما من المخترعات.

وهكذا رسم الفقهاء لأنفسهم صورة «فئة إيديولوجية» تتولى مهمة الفحص والمراقبة الإيديولوجية والثقافية لكل الواردات الاقتصادية والتقنية والسياسية والقانونية عن طريق الإفتاء، مما جعلهم أقرب إلى «شرطة حدود ثقافية» في حين شكل السياسيون فئة براغماتية مرنة قادرة على التفاوض والمساومة باستعمال تشدد الفقهاء ورفض العامة أداة ضغط ومساومة.

إذا جاز لنا ان نتحدث عن الفئات الاجتماعية (أو النخب) ذات التأثير الحاسم في التاريخ العربي الحديث، فإن من الواضح أن الفقهاء لعبوا في التاريخ الحديث دورا متميزا

ينافس الدور الذي لعبوه في للعصرين الوسيط والقديم، ولاشك في أن «الثورة الإيرانية» هي بالأساس ثورة الفقهاء، في حين كانت الثورة المصرية (1954) والثورة العراقية (1958) والثورة الليبية (1971) وغيرها هي ثورة الضباط والعسكرتاريا، التي امتزج فيها البعد التقني (الجيش كمؤسسة نظامية مالكة للقوة العسكرية) بالبعد الايدولوجي (الاشتراكي في أغلب الأحيان) في السياسة.

التكنوقراط، الفقهاء، العسكريتاريا، الايديولوجيون (الحزبيون)، تلك هي أبرز الفئات الاجتماعية والمهنية التي مارست دورا حاسما، ثوريا أحيانا، في المجتمع العربي الحديث، وهي الفئات التي استطاعت الوصول إلى السلطة. ولربما كانت فئة رجال الدين الشيعة في صيغتها الحديثة قد جسدت هذا الحدس المتمثل في إخراج الفقه والفقهاء من موقع الرفض السلبي لمنتجات الحضارة الحديثة بعيدا عن كل فعل سياسي، إلى موقع الفعل السياسي داخل حلبة السياسة نفسها. وقد تفجر هذا الحدس التاريخي العبقري المنطقة بكاملها حيث قدم للنخب التقليدية نموذجا من الفعل التاريخي، وطريقا أكيد للخروج من دائرة القضايا والنوازل الخاصة إلى دائرة السيادة وبنيات السلطة، أي من دائرة الشأن الخاص إلى دائرة الشأن العام، ومن فكرة أن الشأن الخاص لا يمكن سياسته وتدبيره وإصلاحه إلا من خلال التحكم في الشأن العام.

هل للنّظام الشمولي جُذور في تاريخنا ؟

المقصود بالنظام الشمولي هو النظام الاستبدادي الذي يهيمن على كل مرافق الحياة في المجتمع، إضافة إلى السيطرة على المجال السياسي الذي هو مجاله الأصلي بامتياز، حيث يتدخل في كل صغيرة وكبيرة. فهو الذي يسمّي الأحزاب إذا سمح بوجودها وهو الذي يختار بل يسمي لها زعماءها وبرامجها ويوجه إيديولوجيتها ويتحكم في قواعد اللعب داخلها كما يصنع الحياة السياسية برمتها كما يشاء.

لكن هيمنته لا تقف عند المجال السياسي، بل تطال كل مجالات ومستويات وثنايا المجتمع، فهو يتدخل في كيفية العزف، والغناء، وفي طريقة الرسم، وفي طريقة الأكل وكيفية الشرب، والجلوس، ونمط المشي وتقاليد اللباس وشكل حلاقة الشعر، ولم لا في كيفية الاسترخاء ووضعية النوم، وربما في تفسير الأحلام.

النظام الشمولي ينسرع كذلك في مجال اللغة، فيرفض مصطلحات بعينها وأساليب تخاطب معينة ويتدخل في كيفية أداء الشعائر الدينية ويوجه البحوث العلمية ويفرض مقاييس معينة في تنظيم الزمن ودورة الطبيعة وناموس الكون ذاته. وبعبارة موجزة يعتبر النظامَ السياسي

نظاماً شمولياً عند ما يدسُّ أياديه وعيونه وآذانه وألسنته في كل ثنايا الجسم الاجتماعي، فهو حاضر في كل زمان وفي كل مكان حضورا كليا قويا ومتشخصنا في الغالب الأعم.

نعرف أن مثل هذا النظام الشمولي لم يتيسر له الظهور إلاّ بفضل التقدم التقني الذي كان المستفيد، بل الحافز الأساسي له، فالمكتشفات الكبرى مرتبطة بالأمن وبمراقبة حياة الناس. والأنترنيت نشأت أول ما نشأت في وزارة الدفاع الأمريكية كأداة حربية، وبعبارة موجزة، فإن هناك علاقة وطيدة بين التقدم التقني والسيطرة السياسية. فالأنظمة الشمولية نشات غالبا في دول متقدمة صناعيا.

لكن كيف نفسر بعض مظاهر الشمولية السياسية المعروفة تاريخيا في مجتمعات متخلفة كمجتمعنا؟ يذكر المؤرخ المكناسي ابن زيدان صاحب «المنزع اللطيف»، بشكل عفوي، شيئاً طريفا ومفيدا بصدد قضية الشمولية، حيث يورد رسالة بعث بها السلطان إسماعيل العلوي إلى خديمه في سلا آنذاك، يذكر فيها أنه بعث له بمجموعة من الإماء (لفظ مهذب للتعبير عن المستعبدات) «بقصد التعليم، والقراءة والأدب والخياطة والرقم والطبخ وغيره»، ويوصيه بلفظ عامي بالعناية بهن (اتهلاّوْ فيهم)، «والحزم معهن ولا يدع الواحد منكم واحدة للخروج من غير فائِدة». ثم تنتقل الرسالة إلى أسلوب المخزن التقليدي، أي أسلوب الوعيد «فمن كانت عنده أَمَةٌ تركها للخروج أو تركها من غير تربية ولا فائدة ولا أدب نقطع رأسه». ثم يتكرر نفس المصطلح في خاتمة الرسالة: «نقطع رأسه ونخف جذوره» كما يأمر خديمه على سلا أن «يرسم لكل أَمَة (شغالة) اسمها وسنها ومن هي عنده ويحثه على تعليمها وأدبها....».

وفي دراسة لمؤرخ مكناسي آخر هو المرحوم الفقيه المنوني حول خطة الحسبة في المغرب، يذكر أن مهمة الحسبة، كما كان معمولا بها، تعني مراقبة كل الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمع، فهي تراقب كل المهن والحنط وإجازة المكاييل والموازين، ومراقبة الأثمنة وا لجودة والنظافة، والاعتداء على الملك العام.

ومن مهام المحتسب مراقبة النساء ومنعهن من الغناء أمام الرجال وتنظيم كيفية الاستحمام بالحمامات العامة، حيث يأمر الكياسين بتنظيفها كما يأمرهم بأن يحضروا مناديل نقية أخرى للسترة، وبأن يبيتوا محاكهم في الملح والماء كل ليلة، ويمنع على الكياسين مباشرة الدلك ما تحت السرة، والانبطاح على الوجه ... الخ. وللمحتسب حق بل واجب الدخول إلى الحمامات لمراقبة الالتزام بالقواعد المذكورة، و كذا مراقبة درجة حرارة الماء، أي السهر طبعا على تطبيق سياسة الجسم، بعد سياسة النفس.

الفرضية التفسيرية، المتداولة في العلوم الاجتماعية في الغرب، هي ربط النظام الشمولي بتطور التقنية وبخاصة التقنية المفيدة في المراقبة. لكن يمكن توسيع دائرة هذه الفرضية بالقول بأن لكل سلطة أساليبها في الهيمنة والشمولية. فالمجتمعات التقليدية القديمة كانت

على الرغم من التشتت وعدم ضبط المناطق البعيدة بسبب تخلف المواصلات والاتصالات، قادرة عن طريق الكتابة وإصدار الأوامر وتعيين الولاة والتفتيش وإقامة «المحلات» على ضبط مفاصل الجسم الاجتماعي وإن لم تكن قادرة كما هو الأمر اليوم، بفضل التقدم التكنولوجي، على قراءة ما في الصدور ومراقبة النفوس والتفتيش تحت الرموش.

في صراع النُّخب

في ذروة سيادة المنظور الماركسي للمجتمع، انتشر مفهوم صراع الطبقات بشكل واسع لكنه اليوم يكاد يختفي تقريبا من الحقل الفكري. أما المفهوم الذي يبدو اليوم وكأنه يحل محل المفهوم السابق فهو صراع النخب. والمفهومان معا يرتكزان على نفس الأساس الفكري، فكلاهما ينطلق من مصادرة أساسية وهي أن المجتمع ليس مدينة فاضلة قوامها الحب والتفاهم والتواصل والتعاون بين الناس، بل هو حقل صراع تخترقه ديناميات متعددة اقتصادية واجتماعية وثقافية تخلق تنافسات وصراع مكاسب ومواقع حول المِلْكية، والسلطة والمعرفة، والحظوة.

وهذه المقولات الأربع، التي يتمحور حولها الصراع الاجتماعي، هي مبدئيا بمثابة أوان مستطرقة أي يقود بعضها إلى بعض، وهي تتراوح بين كونها وسائل وغايات في نفس الوقت. والصراع المشار إليه يمكن أن يكون مجرد تنافس سلمي كما يمكن أن يحتد ليصبح تنازعا واحترابا، لكنه في الأغلب الأعم لا يسفر عن وجهه الحقيقي، أي عن أنيابه، بل هو صراع مغلف بقيم ومبادئ أخلاقية وتبريرات وتسويغات تجعله سلميا وعاديا ومستمرئا وكأنه ينتمي إلى سُنّة الحياة ذاتها.

لصراع النخب وجهان: وجه جماعي ووجه فردي.

فصراع النخب، مثله في ذلك مثَل الصراع الطبقي، يمكن أن يكون صراعا بين فئات اجتماعية مهنية متباينة، أي صراعاً فئوياً أو جماعياً، لكنه في الأغلب الأعم يتخذ صورة صراع بين أفراد ينتمون لفئات اجتماعية مهنية مختلفة، لأن الصراع الفئوي يتطلب وعيا جماعيا وإيديولوجيا نضالية جماعية، وتلك حالات قصوى.

أبرز النخب المتصارعة في المجتمع هي النخبة الاقتصادية والنخبة السياسية والنخبة التكنوقراطية، والنخبة الثقافية والنخبة البيروقراطية (المدنية والعسكرية) ويمكن افتراض وجود نخب فرعية داخل كل نخبة. وكل نخبة من النخب تفرز تلقائيا، أي بحكم موقعها وأدوارها وقيمتها داخل المجتمع، إيديولوجيا مهنية عضوية، أي مجموعة أفكار تدعم وضعها وموقعها وتبرز دورها ومفاعيلها، وتؤطر أفرادها تأطيرا ثقافيا، أوما يسميه بورديو بالأوهام الاجتماعية

الخاصة بكل فئة. ويمكن إيجاز هذه الأوهام العضوية الفعالة في عناصر هي وهْم المركزية، ووهْم الفعالية.

كل فئة تعتقد أنها العمود الفقري للمجتمع وأنها الفئة الأساسية والمرجعية التي لا يتحقق للمجتمع الاستقرار إلاّ من خلالها. كما أنها فئة تعتقد أن دورها هو الدور الحاسم والفعال والنهائي في التفاعل الاجتماعي. وهذا الأمر ينعكس لا فقط على صورتها عن نفسها بل على تكوين صورة دونية عن الفئات الأخرى.

فالنخبة السياسية مثلا (سواء كانت في موقع السلطة أو في المعارضة) تميل إلى توليد مشاعر ورؤى تجعلها هي النخبة القائدة والرائدة والمتحكمة في مصير المجتمع وفي مصائر النخب الأخرى. فهي فوق النخبة التكنوقراطية لأنها تتميز بالوعي العام وبالوعي التاريخي في حين أن النخبة التكنوقراطية المرتكزة على معرفة تقنية تخصيصية (أي جزئية في نظر السياسي) فهي في نظر النخبة السياسية، نخبة عمياء سياسيا ودالتونية أديولوجيا.

ويمكن أن نستنتج ما يماثل ذلك في علاقة النخبة السياسية بالنخبة الثقافية. فهذه الأخيرة تعتبر نفسها نخبة أسمى لأنها تتميز بالوعي والمعرفة والثقافة والنزاهة وعدم الغوغائية، في حين تميل النخبة السياسية إلى اعتبار ذاتها فوق النخبة المثقفة متهمة هذا الأخير بالمثالية في الرؤية والطوباوية في التقدير والنرجسية في المنظور. فهي في نظرها نخبة مثالية غير مرتبطة بالواقع الدينامي الحي، بل سجينة قوالب نظرية خاضعة لأحكام القيمة. هذا بينما تنظر النخبة السياسية إلى ذاتها نظرة تمجيدية، فهي التي تملك مفتاح التاريخ، وتمتلك أعلى قيمة اجتماعية وهي السلطة ، وهي نخبة محمية من العوز والفقر، بل إن الطريق إلى الثروة في نظرها طريق سالكة ومشروعة.

نفس الأمر يصدق على الصورة التي تكونها النخبة السياسية عن النخب الأخرى. فالنخبة الاقتصادية في نظرها نخبة أنانية محدودة الرؤية ولا تهمها مصلحتها الشخصية او الفئوية، وتتصور النخبة السياسية أنها هي وحدها القادرة على مراعاة مصالح مختلف النخب والشرائح الاجتماعية.

بل إن النخبة السياسية تميل إلى إعطاء الانطباع بأنها البديل الموضوعي لكل النخب الأخرى، فهي تمثل عقل الجماعة ووعيها وإرادتها لأنها هي التي تخطط وتنفذ، وتكاد تتخيل أنها ضمير الجماعة فتطلق العنان لخطابها الأخلاقي.

تنافس النخبةُ السياسية النخبةَ الفكريةَ والثقافيةَ بادعائها للمعرفة والقدرة على التفكير والتعبير، وتنافس النخبة البيروقراطية بشقيها المدني والعسكري في النفوذ والفعالية، وتنافس النخبة الاقتصادية بقدرتها على حيازة الخيرات والممتلكات. وفوق كل هذا وذاك ترى النخبة السياسية أن مصير كل النخب الأخرى وأدوارها الاجتماعية، بل ومواقعها وفعاليتها رهينة وآيلة في النهاية إليها، لأن السياسة هي القفل وهي المفتاح وهي أهم قطاع من قطاعات

المجمع. وكل شيء في النهاية يتوقف عليها لأنها هي التي تخطط وتقرر لكل الميادين وربما بالنيابة عنها.

لكن النخب الأخرى تفرز بدورها تمثلات دفاعية تبرز من خلالها دورها وفعاليتها وخصوصيتها وكذا ضروريتها، ولعل الحوار الذي دار مؤخرا حول النخبة التكنوقراطية والنخبة السياسية (بمعنى الحزبية) يحمل الكثير من مؤشرات هذا الصراع التنافسي بين النخب.

المال «الحرام»

هناك الكثير من المسلمات في الحقل السياسي تمرر علينا عبر كلمات أو مصطلحات او جمل، بحيث نستمرئها مع مرور الوقت وتواتر التكرار فتصبح بمثابة البديهيات، لكنها في الأغلب الأعم مقولات مهربة إلى وعي المتلقين ومشحونة بالمسبقات والمكيفات الإيديولوجية.

من بين المقولات المسمومة التي يجرعوننا إياها كل صباح ومساء، وبخاصة في فترات الهيصة الانتخابية، مقولة المال «الحرام». لكن الوعي النقدي لا يمكن أن يستسيغ هذه التركيبة العجيبة ذات الحمولة الدينية والأخلاقية المستعملة في محلها.

فما هو هذا المال «الحرام» الذي يتحدثون عنه، ويتبرأون منه، ويلجأ إلى المقولة الدينية «الحرام» لإدانته؟

هل هو المال المكتسب من الحرام أو المال المصروف في الحرام؟

هل الحرام هنا في المصدر أو في المال؟ وهل كل المال الرائج في المعاملات والأسواق السياسية مال حلال؟ ولماذا يتم التركيز فقط على المال المخصص لشراء الأصوات؟ ولماذا لا يذكر المال (الأكبر منه) المخصص لشراء الترشيحات والتزكيات؟ ومن الذي حول السياسة، التي هي في الأصل مجال تدبير قضايا الشأن العام، إلى سوق مضاربات في قضايا الشأن العام أي إلى سوق لشراء الذمم وشراء الترشيحات قبل شراء الأصوات؟

كل تلك الأسئلة وغيرها تعن للمرء وهو يشاهد ويتأمل تموجات الحقل السياسي في بلدنا، وبخاصة إذا كان متحرراً من بعض التوجهات الحزبية، المكيفة مسبقاً، والتي تتحدث من داخل الحقل وبلغته ومسلماته التي يراد لها أن تكون هي المرجعية المثلى التي تصدح بالحقيقة الناصعة. إن المسلمة الخلفية الخفية الكامنة وراء استعمال مقولة المال «الحرام» هي أن الحقل السياسي حقل مقدس، أطهر من الحقل الديني بل هو وصي عليه، حقل، لا يدخله الحرام من بين يديه ولا من خلفه. وإن الشيء الوحيد غير المقدس وغير الطاهر الذي يلوث أخلاقيا ودينيا الحقل السياسي، هو المال المروج لشراء الأصوات من الجمهور.

إن استعمال مقولة دينية ذات حمولة أخلاقية سلبية يستعمل هنا أكثر الأمور دنيوية

في الحقل السياسي، وهي مسألة الانتخاب والفوز بالمقاعد. فالموضوع هنا يتعلق بصراع سياسي حاد وقاتل بين الفصائل والكتائب السياسية من أجل الفوز بأكبر عدد من المقاعد. وهو صراع يستعمل فيه كل شيء. بما في ذلك استعمال السحر والبخور والفقهاء وأبطال الرياضة وممثلى الزوايا ... بل أحيانا تسخير السكارى ومحترفي الجريمة والمخدرات من أجل الفوز بالمقاعد.

فالصراع الانتخابي صراع دنيوي دموي قاتل يمكن أن تستعمل فيه كل الأسلحة، لا فرق في ذلك بين الحلال والحرام، بل يتم في كثير من الأحيان استغلال مقولات دينية نقية من أجل دعم هذا الموقف أو ذاك فالمقولة الدينية «حرام» مقحمة هنا إقحاماً ومستعملة في غير محلها، وهي تدنيس واستغلال للمقولات الدينية.

فالمال المروج في الحملات الانتخابية (جمع «حملة»بالمعنى الدارجي) لشراء الذمم والأصوات والترشيحات هو بالتعبير القانوني مال غير مشروع، بغض النظر عن طريقة كسبه وعن مصدره.وهذا المال غير المشروع المروج بكثافة في الحقل السياسي خلال الحملات الانتخابية هو فقط جزء من العملية السياسية الكبرى، المتمثلة في تزييف الانتخابات وإفساد الحياة السياسية. والجميع يعلم الشروط التي استنبتت فيها هذه السلوكات هي الشروط السياسية التي نشأت في اللحظات الأولى للاستقلال، حيث عمدت الدولة إلى تقسيم الكتل السياسية القوية وزرع الشقاق بينها وضرب بعضها ببعض وتسخير كل وسائل وأموال الدولة ومؤسساتها من أجل حماية نفسها بحزام سياسي أمني من الأحزاب و«الجبهات».

وبدل أن تكون الدولة هي حامية القانون وراعيته والحريصة على تطبيقه بصرامة، فقد تحولت إلى طرف يؤيد اتجاهات ضد أخرى ويدعمها بالمال وبالخدمات الوظيفية والاستخباراتية واللوجيستيكية لضرب الاتجاهات المعارضة. وكان أن ردت الأحزاب المعارضة على تلك الخطط بأساليب مختلفة متفاوتة من حيث درجة العنف. وربما كان نحت مقولة المال «الحرام» أداة نضال إيديولوجي ضد مثل هذه الممارسات، لكن عبر خلط متعمد بين الأخلاقي والسياسي، وذلك في غياب الردع القانوني الذي كان الغائب الأكبر في صراع سياسي شرس ساد المغرب في العقود الأولى للاستقلال ولا تزال بعض معالمه حية هنا وهناك. فالشرط السياسي العام هو المسؤول الأول عن نزاهة وصدقية العمليات الانتخابية أو عن فسادها ولا شرعيتها.

وأعتقد أننا اليوم، في إطار عهد جديد يقطع تدريجيا مع ممارسات مخزنية تقليدية، وفي إطار سياسي لم تعد فيه الرموز العليا للسلطة محل جدال سياسي، نتوفر على الشرط السياسي الذي يعيد للدولة حيادها النسبي تجاه كافة مظاهر الصراع الاجتماعي، ويعيد لها من ثمة عموميتها وهيبتها الموضوعية، ودورها في حماية قواعد الشرعية وضوابط المعيارية القانونية. وهو ما يمكن أن يحمي حقلنا السياسي من كافة مظاهر اللاشرعية بما فيها التسخير غير المشروع، أي غير القانوني للمال.

ثقافةُ حقوق الإنسَان في الجامعَة المغربيّة

المقصود بثقافة حقوق الإنسان مجمل الإعلانات والوثائق الدولية والإقليمية والوطنية، وانعكاساتها في القوانين المحلية الخاصة بكل بلد، وكذا الأحداث والوقائع والهيئات المتعلقة بحقوق الإنسان والمؤسسة لها، وأصولها الفلسفية الكونية وجذورها الدينية ومصادرها الوطنية في كل بلد.

ومن المؤكد أن ثقافة بمثل هذا الشمول والسعة، ابتداء من القانون الدولي والعلاقات الدولية والمؤسسات الدولية إلى القانون الجنائي إلى قوانين الحريات العامة، ونظريات التنمية بمختلف مستوياتها الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية والثقافية، إلى الدراسات الإسلامية وعلوم الصحافة والإعلام والتاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع والجغرافيا واللسانيات الاجتماعية وسوسيولوجية الأدب والإبداع، إلى علوم الاتصال والتواصل، هي ثقافة ضخمة لأنها تطال كل ميادين المعرفة والممارسة الإنسانيتين.

وهذا ما يعطيها طابع ثقافة مشتتة موزعة بين العديد من التخصصات والكليات ويجعلها نموذجا لمادة معرفية يمكن أن تكون رابطة بين كل التخصصات المعرفية Interdisciplinarité . ولعله سيحين وقت تنشأ فيه معاهد جامعية خاصة بتدريس مادة حقوق الإنسان من مختلف زواياها القانونية والدينية والسياسية والاجتماعية واللغوية والإعلامية والفلسفية وغيرها.

ويبدو مبدئياً أن كليات الحقوق، وبخاصة شعب القانون والعلوم السياسية فيها، هي الكليات التي تحتضن أقساطا كبيرة من ثقافة حقوق الإنسان، تتعلق أساسا بالحقوق السياسية والاقتصادية والقانونية. إلا أن هناك جوانب أخرى كالزوايا التاريخية والفلسفية واللسانية والدينية وغيرها تظل بمنأى عن هذه الكليات. ولعل الالتفات إلى هذه الزوايا الأخرى، وبالتالي إلى الكليات الأخرى، سيجنب القائمين والساهرين على رسم سياسة تدريس وتعميم ثقافة حقوق الإنسان الوقوع في نزعة اختزالية قانونية فيما يخص تصور حقوق الإنسان.

وهذه النظرة الشمولية لثقافة حقوق الإنسان نظرة ضرورية في التخطيط لسياسة رشيدة عن حقوق الإنسان عامة، وفي التخطيط لسياسة التربية على هذه الحقوق، كما أقرتها التصريحات والندوات الدولية التي عقدت في هذا المجال وأهمها ندوة مونريال سنة 1993 عن «التربية على حقوق الإنسان والديمقراطية»، وندوة في فبراير 1993 عن «التربية على حقوق الإنسان والديمقراطية»، وكذا التصريحات والندوات المحلية، وأهمها الندوة التي نظمتها النقابة الوطنية للتعليم بالدار البيضاء سنة 1989 عن «حقوق الإنسان في المدرسة المغاربية» وكذا اتفاقية التعاون بين وزارة التربية الوطنية والوزارة المكلفة بحقوق الإنسان في دجنبر 1994 وبعض الندوات الأخرى.

وإذا قمنا باستقراء سريع سنجد إذن، من خلال هذا المسح السريع أن ثقافة حقوق الإنسان تدرس بشكل ضمني وجزئي في كليات العلوم القانونية والاقتصادية وكليات الآداب. وعندما نقول إنها تدرس بشكل ضمني فالمقصود من ذلك أنها ترِدُ عرَضاً في الدروس والمحاضرات والكتب، بحيث لا يتوقف عندها مطولا لا الملقي ولا المتلقي، ولا يعتبرها مادة / غاية في ذاتها بل جزءا من إشكالية كلية.

وسيختلف الأمر كليا لو كان الأستاذ يقصد إلى تدريس هذه المادة وتوصيلها إلى المتلقين والتفكير فيها. وهذا ما يجعل من الضروري التفكير في أسلوب لإخراج تدريس هذه المواد من حالة الضمنية بما تعنيه من عدم تقصد، إلى حالة القصد الواضح والإرادة الصريحة، وكذا التفكير في كيفية لمّ شتات هذه المواد المتفرقة شذر مذر بين كليات التعليم العالي ومعاهده كالكرسي الجامعي لحقوق الإنسان، كرسي يمكن أن يندرج ضمنه عدد من الأساتذة والخبراء لتدريس حقوق الإنسان من زوايا تخصصية متنوعة، وذلك لإعطاء هذا الدرس صبغة تعاون وتلاقح بين التخصصات المختلفة.

ولا شك أن هذا النمط من التفاعل مع موضوع حقوق الإنسان سيخرج هذه الثقافة من تجزئها وتفتتها وضمنيتها ليقدمها في صورتها الكلية والمتكاملة والصريحة.

الحزبُ السّياسي بين نموذجينْ

الأحزاب تشكيلات إيديولوجية حديثة قوامها الانتماء السياسي لعقيدة سياسية واحدة. من الناحية النظرية تعتبر الأحزاب السياسية أشكالا تنظيمية حداثوية. فهي تجمع الناس (اشتراكية- ليبرالية- قومية — ديمقراطية..). هذه التشكيلات السياسية الجديدة، التي تحل محل الانتماءات العصبية، و القبلية، و القرابية، و الجهوية، و محل الو لاءات التقليدية القائمة على سمو العرق و الشرف، والولاءات التقليدية عموما، علاقات و قيما حديثة، تدور حول إيديولوجية عصرية، و تتشكل تنظيميا وفق أشكال عقلانية.

إيديولوجية الحزب العصري إذن، على وجه العموم، إيديولوجية حديثة تتضمن تفسيرا للتاريخ البشري و للتاريخ المحلي، تفسيرا اقتصاديا و سياسيا أو فلسفيا يقدم تحليلا مستساغا لبنية المجتمع، و مقاصده، تحليلا تعبويا و تأطيريا ليساعد الفاعل السياسي المنخرط على التحرك من الرقعة السياسية و ينقذه من حيرته الفكرية و المذهبية، مقدماً له جملة مفاتيح لفهم المجتمع والتاريخ وربما حتى الطبيعة (كما هو الشأن لدى الماركسية).

السمة الحداثية الثانية للحزب العصري، بجانب إيديولوجيته، هي شكله التنظيمي، فالحزب العصري يقوم على تنظيمات خلوية قطاعية وبخاصة في القطاعات الإنتاجية والثقافية

والخدماتية. والعلاقات بين أفراد الحزب هي علاقات مساواة. وكتاب الخلايا يشكلون تنظيمات تنسيقية تنتهي بإنشاء مكاتب مؤسسة أو قطاعية أو مكاتب الأحياء والفروع والمدن والأقاليم لتصب في التنظيمات القائمة على مستوى وطني أو قومي.

والديمقراطية مبدئيا هي الروح التنظيمية السارية في الجسم الجزئي الحداثي من أدنى مستوياته إلى أعلاها. فكل مكاتب الأحياء والقطاعات والمؤسسات منتخبة دوريا، وتفترض النقد العقلاني البناء بهدف تحسين تمثيلية هذه الهيئات لتكون صدى لكل ما يدور في الخلايا والقواعد. كانت الأحزاب الاشتراكية قد ركزت في فتراتها الأولى على المركزية الديمقراطية، أي أعطت الأولوية لمركزية القرارات وبالتالي لسلطوية ذوي المسؤوليات على حساب القاعدة الديمقراطية. أما الأحزاب الليبرالية فقد ركزت على العكس من ذلك على مقولة الديمقراطية الداخلية وعلى سيولة النقاشات والقرارات بين القواعد والقمم. هذا من الناحية النظرية على الأقل، إذ أن للبيروقراطية السياسية أساليبها الخاصة في الاستحواذ على الشعارات الديمقراطية الجميلة والالتفاف عليها لصالحها.

هذه هي الأرضية الثقافية للأحزاب بمضمونها الحديث. وهي بالتأكيد ثقافة قوامها و مسلماتها هي المساواة المطلقة، بين الأعضاء، ومبدأ الانتخاب والمحاسبة والروح الديمقراطية، أي الثقافة السياسية العقلانية الحديثة القائمة على التعاقد والتمثيلية واحترام القوانين المكتوبة، وفصل السلط ومبدأ المحاسبة ورفض فكرة المعصومية، والتراتبية اللدنية، والولاء المجاني لأشخاص بعينهم.

بيد أن استنبات حزب عصري مشبع ومحمل مبدئيا ونظريا بكل ثقافة الحداثة السياسية في بيئة ثقافية تقليدية أو مخضرمة (تقليدية ـ حداثية) يمكن أن ينتج شكلا جديدا لا هو بالتقليدي ولا هو بالحديث، بل هو خليط هجين بينهما. وهذا ما يفسر قابلية الحزب الحديث لأن يتحول بسرعة من بنية تنظيمية عقلانية إلى «زاوية» سياسية تتمحور حول « زعيم» أقرب ما يكون إلى الشيخ التقليدي، أي إلى هيئة تتحول فيها العلاقات التنظيمية من علاقات أفقية إلى علاقات عمودية تتمحور في النهاية حول شخص عارف بأسرار الأمور و بأقدار الوجود وبأحوال السياسة و خططها، ويتحول المنخرطون أو الملتزمون من « مواطنين حزبيين» لهم كل الحقوق إلى مجرد «رعايا سياسيين» للزعيم الذي تنسخ حوله دوائر من الحواريين و الوسطاء.

إن الحزب الحديث هو عبارة عن تجمع إيديولوجي يعكس المصالح الاجتماعية للفئات المرتبطة به، و هو بالدرجة الأولى مدرسة للتربية السياسية للمواطن ينخرط فيها ليتدرب على مساهمته في الشأن العام و على استحصال حقوقه السياسية الأساسية، لكن تحقيق هذه المهمة في صورتها المثلى ليس بالأمر اليسير. فالحزب كتنظيم عقلاني للفعل السياسي تتجاذبه جماعات الضغط و المصالح في الوقت الذي يهفو فيه النموذج العقلاني الأمثل.

قوام هذا النموذج العقلاني هو السعي إلى تحويل الحزب السياسي إلى مثقف جماعي عضوي، أي إلى عقل جماعي يتناقش و يتحاور فيه الجميع حول قضايا الشأن العام، و بالتالي فهو في صورته المثلى الضمير الحي للجماعة، المعبر عن إرادتها و العاكس لطموحاتها و آمالها.

حول مسألة «المشروع المجتمعي»

تطفح الأدبيات السياسية عندنا بالحديث عن «المشروع المجتمعي» إما سلبيا بانتقاد غياب مشروع مجتمعي في البرنامج السياسي لحزب ما، أو إيجابا بالقول بأنه الحزب الفلاني يتوفر على مشروع مجتمعي، أو على تصور مجتمعي «جاهز».

وبما أن الخطاب السياسي هو، في الأغلب الأعم، خطاب إيديولوجي، أي خطاب يتحدث عما كان يجب أن يكون وعما يمكن أن يكون، وعما ينبغي أن يكون أكثر مما هو خطاب وصفي، فان المستهلك أو المتلقي يستمرئ الكثير من العبارات والمفاهيم والشعارات المندرجة في الأغلب الأعم في سياق حكم قيمة إيجابي أو سلبي، ولا يتفحّص بشكل نقدي وتحليلي مضمونها الفعلي. العبارة إياها هي من بين هذه المصطلحات والعبارات التي تتبخر شذر مذر، بمجرد إخضاعها لمشرحة التحليل. فما دلالة القول بوجود أو عدم وجود «مشروع مجتمعي»؟ وما سر السهولة و اليسر في الحديث عن «مشروع مجتمعي»؟ إن سياق الصراع السياسي والإيديولوجي كثيراً ما يهيئ الظروف لمبارزة لفظية إيديولوجية من الصنف إياه، فيزايد (أو يناقض) كل اتجاه الآخر بصدد توفره أو عدم توفره على مشروع مجتمعي.

وكأنّ المشروعَ إياه نسخة من مخطط أو مشروع اقتصادي، أو مشروع تجاري يكفي لتهيئته عرضه على مكاتب الخبرة أو مكاتب الحسابات، أو مكاتب الهندسة أو غيرها، وكان المجتمع أيضا « بضاعة» يمكن صناعتها وفق المواصفات المطلوبة إما وفق البطاقة à la carte أو «المفتاح في اليد».

لكن بجانب معطى المبارزة الإيديولوجية، هناك خلفية فكرية تتحكم في هذا النوع من التفكير وتوجهه وهي خلفية التفكير التقني. فكل شيء — في ذلك اليوتوبيا ـ ذاتها قابل للصياغة الكمية، والتحول إلى جذاذات وأرقام وبيانات، ومنحنيات، وجداول، ونسب مئوية أو ألفية، ولـِمَ لا يسري ذلك على المجتمع نفسه؟

و الغريب في الأمر أن السياسة والبيروقراطية السياسية هي القادرة على صياغة ملامح المشروع المجتمعي، إما مباشرة، و لـِمَ لا، أو باللجوء إلى مكاتب الخبرة في « الهندسة الاجتماعية». لكن الأطرف هو تصور المجتمع كله بمثابة قطعة كبيرة قابلة للاستبدال كليا في أية

لحظة بمجرد توفر قطعة الغيار البديل المتمثلة في التوفر على تصور متكامل للمشروع المجتمعي. وذلك على غرار استبدال محرك السيارة بمحرك جديد أو استبدال إطارها الحديدي بإطار جديد أو ما شابه ذلك.

لاشك أن الحديث عن مشروع مجتمعي هوا قرب ما يكون إلى المماحكة اللفظية أو المبارزة الإيديولوجية. إن اللفظ يوحي بالهول والضخامة لكنه في الأغلب الأعم بدون محتوى ملموس . فإعداد تصور جديد لـ« مشروع مجتمعي» عملية في غاية العسر والتعقيد، لأن تصور المجتمع تصوراً كلياً يفترض ويستلزم تصوراً معيناً للإنسان، والفرد وللحرية، ولمعنى التاريخ، وربما تصوراً معينا للكون. هذا ناهيك عن تصور للنظام الاقتصادي للمجتمع، وبنيته السياسية، وبنيته وعلاقاته الاجتماعية وقيمه الأخلاقية وتصوراته الميتافيزيقة... الخ.

إن إعداد مشروع مجتمعي يتطلب توفراً متكاملاً لمثل هذه المجالات في تفاصيلها لا في صورتها التخطيطية العامة. وإذا افترضنا أن بالإمكان، جدلا، إعداد تصور شمولي للمجتمع، وافترضنا أكثر من ذلك إمكانية إعداد مشروع مجتمعي «بديل»، فإن لتغيير المجتمع حدودا أبرزها فشل التدخلات المضادة لطبيعة المجتمع، وحدود كل نزعة إرادية في صناعة المجتمع وصناعة التاريخ. فالدرس الأساسي الذي تركه القرن العشرون هو بالضبط محدودية التدخل لتغيير طبيعة ومسار المجتمعات. فهناك حتميات اقتصادية واجتماعية، بل وانتربولوجية تعود إلى طبيعة الإنسان نفسه، يستحيل تغييرها. فهل بالإمكان مثلا تحويل الإنسان (الفرد) من كائن أناني تحكمه المصلحة الخاصة إلى كائن غيري؟ وهل بالإمكان تحويل طبيعة الإنسان من كونه كائنَ حاجات إلى كونه كائنَ قيم ومُثُل (خارج ادعاءاته وصورته الجميلة عن نفسه؟) وهل بالإمكان ضبط انفعالات الناس وأهوائهم ونزواتهم وتحويل الإنسان على كائن عاقل؟ .

إن تحويل المجتمع يتطلب تحويل الإنسان وتغيير نفسيته وسلوكه وضوابطه وعلاقاته معه الأخرين وهي بنيات أنتروولوجية قارة، وليست وصفات جاهزة يستطيع أي «مشروع مجتمعي» مزعوم زحزحتها.

ولعل الحكمة السياسية تتطلب الاكتفاء بالحديث عن إصلاحات وتعديلات وتقويمات في النظام الاجتماعي أكثر مما تتطلب المزايدة حول «المشروع المجتمعي» المزعوم.

أين المتن الأسطوريّ المغربي؟

لكل أمة تراثُها الروحي والفني والمعماري والأدبي الذي يشهد على حضورها في التاريخ، وعلى مسارها ووحدتها وتدرج وعيها في سراديب التاريخ. ضمن هذا التراث يندرج المتن الأسطوري، أي سجل خيال ومتخيل الأمة، وموطن ملكة الخيال فيها. فتاريخ أية أمة ليس

فقط نتاج ومحصلة عطاءاتها العقلانية بل هي أيضا عصارة لا عقلانيتها. وربما اندمج الوعي الاسطوري وذاب ضمن المكونات الأخرى للثقافة واكتسب بذلك دلالات أخرى قد تكون متناقضة مع بنيته وغاياته الدلالية الأصلية، لكن لا يمنع من إمكانية تتبع خيوطه لاستجماعها وتدوين متنها.

أكيد أن هذه الأساطير تضرب بعمقها في تاريخنا البعيد وتعود إلى مراحل سحيقة من ماضينا، كما تختلط وحدات أسطورية منحدرة من ثقافات متوسطية او إفريقية أو من الهجرة الثقافية، لحكايات وأساطير ورموز بعيدة وتفاهات مع أحداث التاريخ وتحولات الوعي، وتنغمد في وعي الناس، وفي مكونات ثقافتهم الشعبية، وكيفية تقديم رؤية أو تفسير أو عناصر حلم جماعي أو غير ذلك من أشكال التفاعل. ربما كان بالإمكان، بفضل مناهج البحث العلمي في مجال الانتروبولوجيا والاتنوغرافيا، تلمس بقايا حضورها في ثقافتها ولا وعينا، في أمثالنا وتعبيراتنا، وبعض طقوسنا الاجتماعية وفي بعض أشعارنا وأهازيجنا ورقصاتنا.

لقد تعرضت عناصر هذه الثقافة للإهمال والتناسي وعدم التدوين، إما باعتبارها بقايا ثقافة وثنية وطقوسية أسطورية تتعارض مع عقيدتنا، ويتعين إهمالها حتى لا تشوش على وعينا الديني، وإما باعتبارها، في منظور الثقافة العقلانية الحديثة، أشكالاً سابقة من اللاعقل وبقايا ثقافات سائدة.

ولعله قد آن الأوان لتوسيع مفهومي التراث والثقافة ليشملا لا فقط التراث الفكري والروحي واللغوي والمعماري، بل أيضا، التراث الاسطوري بتجميع عناصره وتحليل مكوناته وفحصها وتصنيفها واستخراج بنيتها الحكائية وأسلوبيتها السردية، ودلالتها الاجتماعية والطبيعية المختلفة، ومدى ارتباطها بالذهنية المغربية، أي تحويل المتن الأسطوري إلى موضوع للدراسة بما يعني أن الوعي الثقافي المغربي حقق نقلة نوعية في دراسة موضوعاته ومواده دراسة خارجية موضوعية بعيداً عن التوجسات المشار إليها في الفقرة السابقة.

وللانصاف نقول إن الشعراء المغاربة كانوا أول من انتبه لهذا المتن الأسطوري المغربي في ثقافتنا فوظفوه في أشعارهم، كما نجد ذلك بالخصوص لدى المرحوم محمد الخمار الكنوني ولدى طيب الذكر إدريس الملياني. وأعترف أن قراءة أشعار إدريس الملياني هي التي أثارت انتباهي، باستثمارها الجيد لهذه الأساطير وللغنى الميثولوجي لمخيلتنا الوطنية العريقة متمثلة في مغارة الريح (فريواطو) وأسطورة يطو والراعي المرتبطة بها، وصبوب دموع الحب في بحيرة إيلي (العريس) وبحيرة تيسلت (العروس) ومملكة كاليبسو ...الخ، وذلك مثلما كان المرحوم محمد الخمار الكنوني قد أجاد استثمار العديد من الرموز الأسطورية المغربية في أشعاره (الليكسوس وهيسبيرس).

ومن الأكيد ان قائمة هذا المتن طويلة وعريضة، تضم أساطير متنوعة تعكس تفاعلا ثقافيا ألفيا ضم مكونات يونانية ورومانية وقرطاجية ووندالية وغيرها. وأعتقد أن الوعي الثقافي

المغربي، وخاصة الشق الأكاديمي منه، مطالب بتسليط الضوء على هذا المكّون الذي لم يعد ثمة مانع إيديولوجي من دراسة وفحص مكوناته.

ثقافةُ الكُسكُس وثقافَة الهمبُورغر

تعلن العطلة الصيفية نهايتها ويقصد كل غاز بلده. يعود عُمَّالُنا المهاجرون إلى ديار الغربة بعد لحظة حلم لم يصدقوا نهايتها.

ما أثار انتباهي من خلال مشاهدات قريبة وأخرى بعيدة، خارج مظاهر التباهي بتحقيق وضعية مالية، وربما مكانة اجتماعية لم يتأت لهم تحقيقها في وطنهم، هي هذه التحولات الذهنية والنفسية والسلوكية البادية على الأبناء الذين نشأوا في ديار المهجر. المظاهر الصارخة لهذا التحول، لدى أبناء جاليتنا، تمثل في جملة المظاهر الخارجية ذات الدلالة، في اللباس، في طريقة حلق الشعر، في الانفعال والتوتر الزائد، في العنف اللفظي والايمان بالذات والتمسك بالحق الذاتي والاحتجاج.

وقد بدا لي أن شخصية الطفل أو الشاب المهاجر شخصية متميزة، شخصية تختلف عن الشخصية التقليدية لوالديه. فهؤلاء في الأغلب الأعم عُمَّال بدويُون، أميون، تغلب على طبعهم الحشمة والامتثال وتصديق السحر والشعور بالغربة، في حين نجد أبناءهم قد تلقوا تعليما عصريا في المدارس الأوروبية مما عرضهم لتلاقح ثقافي حقيقي، من المدرسة المغربية التي تظل إطارا تربويا يزود الفرد بثقافة وطنه وبأخلاقيات وقيم، إلى المدرسة الأوروبية الحديثة القائمة على قسط كبير من الحرية واحترام حرية وإرادة ومبادرة واختيار الطفل. إنها أجيال انسلخت جزئيا عن ثقافتها الأصلية ولم تحقق الاندماج الكامل في الثقافة المستقْبلة. وبما أن أغلب المهاجرين يعيشون، كفئات أجنبية، على هامش المجتمع الأوروبي، أي في أحياء الضواحي مع أقوام وأجناس أخرى من المهاجرين الأفارقة والأسيويين ومن بلدان شرق أوربا، فإن وسطهم الاجتماعي والثقافي يجعلهم معرضين لتثاقف acculturation زائد عن الحد، ويهيئ لهم شروط وظروف تمثل وتصريف العنف والحقد والتوتر والتمرد.

يبدو إذن أن أغلب العائلات المهاجرة فقدت القدرة على التحكم في أبنائها وبناتها. فالجيل الثاني قد انخرط في رهانات وآفاق وحريات جديدة، يصعب فيها إخضاعه للمعايير التقليدية، أي لمعايير ورؤى الجيل الأول بسبب التفاوت الثقافي المهول بين الأجيال. والأدهى في الأمر هو أن أولاد وبنات الجيل الثاني لم ينسلخوا فقط عن شروطهم وتكيفوا مع ثقافة المجتمع الذي استقبلهم، بل أصبحوا عرضة للأمْركَة ولرياح العولمة العاتية. وتلك سمة ليست خاصة بهم. فالمجتمع الأوروبي نفسه يشكو من انخراط أبنائه بشكل متسارع في مظاهر العولمة

(الأمْركَة) فيما يخص اللباس والمظهر والأكل والسينما والأغاني والدراجات النارية. معنى ذلك، أن جل أفراد الجيل الثاني من أبناء المهاجرين قد بدأوا هم بدورهم هجرة ثقافية طويلة الأمد، إضافة إلى الهجرة المدنية التي قام بها وعانى منها آباؤهم.

وكما عبر عن ذلك أحد الدارسين الاجتماعيين المغاربة المقيمين في فرنسا، فإن الشباب المغربي، أبناء المهاجرين، ليسوا لا شوكروت Choucroute (أي الأكلة النموذجية في منطقة الألزاس بفرنسا)، ولا كسكس، بل هم بالأحرى ماكدولاند، أو مجرد همبورغر. فهؤلاء الأطفال والشباب نتاج مزيج ثقافي يضم ثقافة (بمعنى طريقة فهم العالم والتعامل معه) بلدهم الأصلي، وثقافة البلد المستقبل لهم، وثقافة الأمْركَة التي هي الإطار العام والثقافة المهيمنة. ومن ثمة ذلك الخليط الذهني والهجنة اللغوية والغرابة السلوكية.

نعم إن لهذه الظاهرة وجهين: وجه إيجابي يتمثل في التعدد والغنى الثقافي، لكن وجهها الآخر هو الهجنة والحيرة والتمزق الوجودي العميق.

هل لدينا نقاشٌ عمومي؟

من السمات الأساسية للديمقراطيات الحديثة وجودُ مجال عمومي، فاعل ومؤطر. مجال عمومي هو بمثابة مختبر للأفكار والآراء والمقترحات التي يسهم بها مختلف الفاعلين، ويتم فحصها ومناقشتها من طرف الجميع، باعتبارها أفكاراً يتعين بلورتُها لمساعدة القرار السياسي لكي يكون قرارا صائبا ويراعي المصلحة العامة للبلد والمواطنين.

إن النقاش، والحوار العمومي حول القضايا المصيرية الحاسمة سمة أساسية للديمقراطية الحديثة. ونحن منذ عقود نداعب الديمقراطية، ونعلن انتسابنا إليها، وانخراطنا في «مسلسلها» ونقول إننا نعيش مرحلة انتقال ديمقراطي. فهل صرنا حقا بلدا ديمقراطيا؟ وهل أصبحت العلاقات السياسية علاقات ديمقراطية؟ وهل أصبحنا نحن كمواطنين، وكساسة ونخب، فعلا كائنات ديمقراطية؟

هناك الأجوبة الإيديولوجية الجاهزة طبعا، وهناك الأجوبة الديماغوجية المعدة بدورها سلفا. ونحن في العمق، حتى عندما نرفع -هيئات وأفراداً- شعارَ الديمقراطية، نعرف أننا في أول الطريق، وأن لدينا شكليات ديمقراطية ونصوصا ديمقراطية، لكن هل لدينا ممارسة ديمقراطية؟ يعرف الجميع الجواب الحقيقي عن هذا السؤال المحرج.

لنتفحص السمة المشار إليها أعلاه، ولنتساءل: هل لدينا نقاش عمومي؟ هل الحقل السياسي هو فوروم للنقاش العمومي تطرح فيه القضايا المصيرية الكبرى لمجتمعنا بكل روح

وطنية؟

لدينا فعلا نقاشات سياسية، لكنها في الأغلب الأعم حروب سياسية مقنّعة، تعكس نوعاً من الحروب القبلية السياسية الجديدة، حيث يتمترس كل طرف في موقعه ويتعصب لمنظوره ورؤيته ورأيه، ويعتبره هو الصواب بعينه وأنه هو «الفرقة الناجية» ويعتبر الأطراف الأخرى ضالة ممولة ومسخرة وطابورية، وارتزاقية... إلى غير ذلك من مفردات قاموسنا السياسي المعروف.

فالمجال السياسي لدينا أقربُ ما يكون إلى حقل صراع ومبارزة إقصائية منه إلى حقل حوار حقيقي يعترف فيه كلُ طرف بالطرف الآخر، وبحقه في الوجود، وبحقه في أن تكون لديه رؤية خاصة، وبأن رؤيته ليست بالضرورة طابورية أو ارتزاقية أو غيرها.

من البديهي أن المجال السياسي العصري هو مجال صراع المصالح الفردية، والفئوية والطبقية، وليس مجال الحقيقة أو الأخلاق الطاهرة، والساسة ليسوا ملائكة بل هم مجرد بشر لديهم حاجاتهم وطموحاتهم وحساباتهم. لكن المجال السياسي العصري، في الدول التي عقلنت إلى حد كبير الممارسة السياسية، هيأ الشروط لحدوث نقاش عمومي تساهم فيه كل الكفاءات والفعاليات، رغم أنه ليس مجالا مثاليا.

هذا بينما نلاحظ أن كل فصيل سياسي في مجتمعنا يشتهي جثة الآخر، وكأنه لا يمكن أن يجتاز مكانه إلاّ على أنقاض الآخر، مما يدل على أننا رغم الشكليات الديمقراطية، ورغم النصوص الديمقراطية المتناثرة، فنحن نمارس الديمقراطية بعقلية وبذهنية وبثقافة ما قبل ديمقراطية. فنحن لم نتخلص من تأثير القبيلة ومن النفسية المتولدة عن مجتمع الندرة وثقافة الجوع، ومزاج السيبة. فهل يجادل أحد اليوم في شيوع فكرة المؤامرة والتخوين، وسوء النية تجاه الآخر، وتمجيد الذات الفردية او الجماعية ، وشيطنة الآخر؟

إننا رغم دخولنا إلى عالم الحداثة والعقلنة الإدارية والاقتصادية ما نزال مشحونين حتى النخاع بالروح البدوية بل البدائية، أي بالروح الغريزية. فهل مرد ذلك إلى تباطؤ التطور الاجتماعي والثقافي أم إلى عدم أداء النخبتين السياسية والثقافية لدورهما؟ أم ماذا؟

أفرزت الأحداث السياسية الجارية في العديد من الأقطار العربية تحولا جذريا في المشهد السياسي العربي، وكان الصعود القوي لتيار الإخوان المسلمين في الاستحقاقات الانتخابية علامة دالة على ذلك. وإذا كان مكمن الخطورة في هذا التحول بالنسبة للحالة المصرية هو استفراد التيار الإسلامي بمقاعد المعارضة بدعم مقنع من النظام الحاكم الذي أراد من خلاله توجيه رسالة إلى أمريكا مفادها أن لا خيار لها سوى بين «سلطة محافظة ومستبدة» وبين«أصولية غير موثوق من نواياها»، فإنه في الحالة الفلسطينية يظهر في تأثيراتها الخارجية وحجم الإشعاع الذي ستخلقه وسيستفيد منه تيار الحركات الإسلامية. ذلك مما جعل البعض يقول بأن تأثير فوز حماس على الساحة العربية والإسلامية سيكون أقرب إلى تأثيرات الثورة الإسلامية في إيران !

أكيد أن لهذا الصعود المتنامي للحركات الإسلامية أسبابه الداخلية و الخاصة بكل قطر على حدة، إلا أن هذا لا يمنعنا من رؤية اليد الأمريكية الواضحة في التسريع بهذا التحول بل وصنعه حتى، ليس حباً في الإسلاميين، ولكن نفعيتها تدفعها لذلك سيما وأنها أنهكت في حربها العالمية على الإرهاب، كما أن تعدد جبهات تلك الحرب دفعتها إلى التفكير في فرض الإسلاميين المعتدلين كشريك في إدارة الشأن العام في العالم العربي والإسلامي.

فما هي إذن انعكاسات هذا التحول مغربيا خصوصا في ظل الوضع المأزوم اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، وضعف المشاركة السياسية وفقدان الثقة بالمؤسسات المنتخبة وتراجع مستوى التأطير الحزبي للمواطنين؟ وهل ستمتد اليد الأمريكية المتتبعة لتجربة بعض الأحزاب والجماعات الاسلامية لتسرّع من وثيرة هذا التحول لمحاصرة التنظيمات المتطرفة؟ هل ستنساق السلطة السياسية مع الرغبة الأمريكية لاحتواء المد الإسلامي أم أن لها حساباتها الخاصة؟ وكيف تتعامل الأحزاب المشاركة في اللعبة الديموقراطية مع هذا المد الإسلامي؟ هل بالمواجهة أم بالمهادنة والاندماج في اللعبة الأمريكا إسلامية ؟

هذا غيض من فيض من الأسئلة التي يمكن أن تتناسل عند استقراء الأحداث الأخيرة والوقائع، عربياً ومغربياً.

2. الديمقراطية والثقافة السياسية

أسْلَمةُ المعرفة: مطلبٌ إيديولُوجي أم ضرورةٌ معرفيّة؟

تود الصحوة الإسلامية المعاصرة أن تكون استمرارا لخط المقاومة الذي واجهت به الشعوبُ والنخبُ الإسلامية مختلفَ مراحل و أشكال التفوق و الهجوم الغربي عليها، بل لعل بعض اتجاهاتها تود أن تكون تعميقاً لرد الفعل هذا. فإذا الحركة الوطنية في ثوبها الليبرالي سعت إلى المطالبة بالاستقلال السياسي، و الحركة القومية بوجهيها الليبرالي و الاشتراكي سعت إلى التحرر الاقتصادي من الغرب، و هي المساعي التي لم تحقق إلا جزئياً، فإن النزعات الإسلامية المعاصرة اعتبرت نفسها مواصلة لهذا المسار مع التركيز على التحرر الثقافي من الغرب.

إن جوهر التحرر السياسي والاقتصادي وعلّته الأساسية في نظر هذه الاتجاهات هو التحرر الثقافي والفكري والعودة إلى المنابع والأصول. ومن ثمة تكتسب مقولةُ أسْلَمة المعرفة بُعدَها الفكري الاستراتيجي.

تتضمن هذه المقولة بعدين، فبعدها السالب يتمثل في تحرير أشكال المعرفة التي تقدمها العلوم الحديثة وتخليصها من مركزيتها الأوربية الغربية وبخاصة في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية، مادام من الصعب اتخاذ نفس الموقف من العلوم والتقنيات الدقيقة، لكن بعدها الأخر المتمثل في إقامة علوم إنسانية خاصة، وهو الأمر الذي يتعين أن يكون محط نقاش هنا.

فالإنسانيات، أي جملة المعارف المتعلقة بالإنسان في الثقافة الغربية - على الرغم من دقة أدواتها و مناهجها و مفاهيمها - تظل بدرجات متفاوتة، و حسب نوع العلم الإنساني، مطبوعةً بمسحة إيديولوجية رفيعة من المركزية الغربية. لتقديم أمثلة على ذلك أكتفي بذكر أمثلة من ميدان الفلسفة، وأكتفي باستعراض سريع لموقف ثلاثة من الفلاسفة: هيجل وهوسرل وهيدجر.

في كتاب **فلسفة التاريخ** يدرس هيجل تطور الروح و تقدمها التدريجي نحو الوعي

بذاتها وبحريتها، ونحو التصالح مع ذاتها، الموطن الأول لتجلي الروح الكلي هو الشرق، حيث لا «وجود لما هو باطني، وللنيات والضمائر، ومجرد حرية شكلية، والقوانين لا تطبق إلا على نحو خارجي، ولا تمارس إلا بوصفها قوانين قسرية»، بل يذهب هيجل إلى حد القول «بأن ما ندعوه الله لم يتحقق بعدُ في الشرق، لأن فكرتنا عن الله تتضمن التعالي فوق ما هو حسي».

هكذا يبدو أن مفكراً كبيراً كهيجل لم يكن متخلصاً من فكرة عصره ومجتمعه عن الثقافات الأخرى، بل إن فكره يواكب المطامع الاستعمارية للغرب في تلك الفترة. فهو يرى أن على بلدان شمال إفريقيا الارتباط بأوربا وبفرنسا خاصة، وأن على الآسيويين الخضوع للسادة الانجليز «لأن القدر المحتوم للإمبراطوريات الآسيوية هو أن تخضع للأوربيين». والروح لا تبلغ أعلى مراتبها إلا في المجتمعات الأوربية الحديثة لأنها أكثر المجتمعات تمثلا للحرية و تحصيلا للوعي.

وفي المحاضرات التي ألقاها سنة 1935 بمنفاه في براغ تحت عنوان «أزمة العلوم كتعبير عن الأزمة العميقة للحياة لدى الإنسانية الأوربية»، التي تعكس المرارة العميقة للمفكرين الأوربيين، وللفئات المثقفة عموما تجاه الواقع الأوربي بصراعاته وحروبه التي ابتدأت بالحرب الكبرى في مطلع القرن العشرين، يتحدث هوسرل عن أوربا باعتبارها كياناً روحياً واحداً حاملا لغائية باطنية أي لفكرة الفلسفة باعتبارها تجسيداً للعقل في كليته، وهي الفكرة المنغرسة الجذور في اليونان القديمة. وفكرة الفلسفة هذه ليست سوى طموح الكائن البشري إلى أن يؤسس معرفته للعالم و الطبيعة والإنسان، وكذا قيمه الأخلاقية ومعاييره القانونية، وذوقه الجمالي على المعايير التي يمليها العقل كأداة تحليلية نقدية مستقلة.

فالحضارة الأوربية عامة، والثقافة الأوربية على وجه الخصوص، هي ثقافة محملة، في نظر هوسرل، بغائية تاريخية منذورة لمهام عقلية لا متناهية. وهذه الثقافة، على خلاف الثقافات الأخرى المرتكزة في أساسها على الأسطورة، هي ثقافة العقلانية بامتياز. وهي الثقافة الوحيدة ذات البعد الكوني، بسبب الطابع الكوني لمعايير العقل.

وإذا كانت الثقافة الأوربية الآن (أي زمن هوسرل) قد تخلت عن أهدافها السامية تلك، وتركت العنان مطلقاً للنزعات اللاعقلانية، فان من الضروري إيقاظها ودعوتها إلى إعادة امتلاك رسالتها. وفي هذا السياق يرتسم دور الفينو مينولوجيا (=الفلسفة الظاهراتية) كأداة لإصلاح معرفي لمظاهر أزمة العلوم الأوربية المتمثلة في استشراء النزعات الطبيعية والوضعية والموضوعية، في سياق إعادة تربية الإنسانية الأوربية باعتبارها الطليعة غير المجادل فيها للإنسانية عامة.

ولا تختلف كتابات هيدجر عن هذه التوجهات التي كانت تشكل قاسما مشتركا في الثقافة الألمانية وفي الثقافة الأوربية عامة. فهو يعتبر العقل مَلَكَةً تبلورتْ في الغرب منذ الفلسفة اليونانية في مرحلتها ما بعد السقراطية. الفلسفة في نظره صناعة غربية منذ البدء، بل

هي الأساس الفكري للتقنية الحديثة من حيث هي اكتمال للميتافيزيقا. و قد تحدثت الفلسفة أساسا «باللغة الإغريقية العظيمة» مثلما تتحدث الآن باللغة الألمانية.

إلى هنا يمكن أن تفيدنا مقولة أسلمة المعرفة في الوعي بضرورة التحرر من الملامح الإيديولوجية لبعض مظاهر النزعة المركزية الغربية المسايرة لتفوق الغرب ولسيطرته الكاملة على العالم الحديث. وهي بالتأكيد مظاهر قوية في بعض الفلسفات أكثر من غيرها، وفي الاستشراق لكنها أكثر محدودية في العلوم الإنسانية والاجتماعية مثلاً.

فمطلب التحرر يتعين ألا يدفع ثقافتنا إلى قذف الطفل مع ماء الحمام كما يقال. فالمفاهيم والنواة المعرفية في الفكر الغربي قوية وذات مشروعية عقلية ومصداقية معرفية. ولا شك أن النواة المعرفية تسبح بدرجات متفاوتة في سياق إيديولوجي.

يمكن مواجهة إيديولوجية بأخرى، لكن يجب المحافظة على النواة المعرفية وتطويرها. فالقفز من إيديولوجيا إلى أخرى لن يجعل المعرفة تتقدم. فالسياقات الإيديولوجية ذات وظائف أخرى، فهي أداة لدعم هوية الجماعة، وأداة لإقامة نوع من الشرعية السياسية إلى غير ذلك من وظائف الإيدولوجيا.

إن من الضروري هنا التمييز بين مستويين: المستوى المعرفي أي مستوى التحليل والتشريح واستخلاص البنية الداخلية للظواهر الاجتماعية والإنسانية، واستكشاف القوانين الداخلية التي تحكمها؛ والمستوى الإيديولوجي أي توظيف المعرفة توظيفا إيديولوجيا.

ديمومةُ الإيديولُوجْيا

يتردد مصطلح نهاية الايدلوجيا تردداً متواتراً في كثير من الكتابات. بل أصبح الحديث عن نهاية الإيديولوجيات عربوناً على الفهم و دليلا على متابعة الأحداث. لكن في الأمر خلطاً واضحاً. فالذي حدث هو أن التعابير الايديولوجية التي كانت تحكم علاقة الشرق بالغرب في النظام العالمي السابق لم تعد تحظى بالدرجة نفسها من الأهمية والحسم في العلاقات الدولية. وقد تحدث الكثيرون، في المرحلة السابقة على تفكك النظام السوفياتي، عن «نزع الايديولوجيا من العلاقات الدولية». ثم جاء الحدث المدوي المتمثل في سقوط الاتحاد السوفياتي وتفكك ما كان يسمى بالمعسكر الشرقي. وهنا أطلق لفظ نهاية الإيديولوجيات الذي شاع استعماله كثيراً.

لكن، في الوقت الذي انتهت فيه الإيديولوجيا الاشتراكية حين أعلن أصحابها تخلّيهم عنها كإطار فكري لتنظيم المجتمعات والسلطة، ازدهرت ايديولوجيا أخرى كانت موجودة في السابق، هي الإيديولوجيا الليبرالية التي اتخذت اليوم بُعداً كونياً واكتسبت

ملامح يوتوبيا جديدة.

فالفضاءات التي كانت تملؤها الإيديولوجيا الاشتراكية احتلتها الإيديولوجيا الليبرالية الظافرة. وكأن ايديولوجيا تطرد أخرى وتحل محلها. كانت الاشتراكية، منذ أواسط القرن العشرين إلى بدايات هذا القرن، بمثابة يوتوبيا، وما أن نجحت في الاستيلاء على السلطة حتى تحولت إلى ايديولوجيا بالمعنى الذي يقترحه المفكر الالماني كارل مانهايم، أي فكراً مبرراً للواقع. وها هي الليبرالية اليوم تجدد إهابها وتتحول إلى يوتوبيا في المناطق التي كانت تسودها الإيديولوجيا الاشتراكية.

ففكرة نهاية الإيديولوجيات وفكرة نهاية الايديولوجيا كلاهما غير صائبتين. فلا الايديولوجيات انتهت ولا الايديولوجيا، بعامة، قد انتهت .

فيما يخص نهاية الإيديولوجيات، نلاحظ أن إيديولوجيا تحل محل أخرى سواء تعلق الأمر بالليبرالية أو بالاتجاهات الإيديولوجية الجديدة التي تستمد قوامها من الدين كما هو الأمر بالنسبة لما يدعى بالإسلام السياسي أو بالنزعات العرقية في صورتها الجديدة. أما في ما يتعلق بنهاية الإيديولوجيا، فالأمر أكثر وضوحاً، إذ يبين الدارسون أن الإيديولوجيا تكاد تكون بعداً طبيعياً وجبلّيا لدى الإنسان. فهذا الأخير مدفوع دوما إلى الاعتقاد في أفكار وقيم ومثل ذات وجه اجتماعي.وهو أمر يتزايد مع تطور المجتمعات. ومن سمات الحداثة نشْرُها معتقدات سياسية جماعية ذات طبيعة خلاصية، فهي تؤطر حياة الفرد وتعطيها معنى، وتعبئها في هذا الاتجاه أو ذاك وتقدم له وعوداً وآمالا، وتكيّف نظرته وفهمه للوقائع والأحداث.

الإيديولوجيات لم تمت، وبالتالي فالإيديولوجيا لم تمت. والعكس صحيح أيضا: الإيديولوجيا لا تموت وبالتالي فالإيديولوجيات لم تمت، بل تتعاقب على مسرح التاريخ ظهوراً واختفاءاً. وقد سبق للمفكر الفرنسي لوي التوسير أن دافع بقوة عن فكرة بقاء الإيديولوجيا ورفض فكرة نهاية الإيديولوجيا، سواء في صيغتها الاشتراكية القائلة بأن المجتمع الاشتراكي سيحقق للأفراد كل حاجاتهم وبذلك ينتفي الصراع الاجتماعي والاستغلال وكذا الحاجة إلى التضليل والتمويه اللذين يشكلان جوهر اشتغال الإيديولوجيا سواء في صيغتها الاشتراكية، أو في صيغتها الرأسمالية القائلة بأن تحقق مجتمع الوفرة والاستهلاك سيقضي على التطورات الاجتماعية، وعلى ضغط الحاجات وبالتالي سيخلق مجتمعا مسالما لا حاجة فيه إلى الايديولوجيا.

وقد سبق للعديد من المفكرين أن بشّروا بنهاية الإيديولوجيا ابتداءا بأوغست كونت (المرحلة الوضعية) إلى المفكرين الأمريكيين في الخمسينات، أولئك الذين عكسوا الفكر المتولد عن ازدهار المجتمع الاستهلاكي في الولايات المتحدة. لكن التاريخ الحي كذّب كل هذه التنبؤات، حيث أثبتت الإيديولوجيا والإيديولوجيات قوتَها ورسوخَها في الأذهان

والنفوس والمؤسسات والممارسات.

إن العالم مليء بالإيديولوجيات وبالممارسات الإيديولوجية والمواقف الإيديولوجية والنتاجات الإيديولوجية إلى حد الثمالة، لأن الإنسان يعتاش بالوهم والأمل والمتخيل بقدر ما يقتات بصلابة الواقع وشراسته. بل إن الإيديلوجيا والإيديولوجيات هي ذلك الترياق الذي يجعلنا نستسيغ الواقع، والبلسم الذي يجعلنا نستمرئ شراسة الحياة في ظل الرأسمالية التي تحوّل كل شيء إلى بضاعة، وفي ظل التقنية التي تحول كل شيء إلى أداة وربما في الحياة عامة في عنائها وتوتراتها.

الفيلسوفُ والفقيه

إذا كان التاريخ هو مقبرة النُّخَب كما قال باريتو، فإن من البديهي أن لكل نخبة استراتيجيتها، مثلما أن لكل عصر نخبَته أو نُخبَه المفضلة .

هنالك نخب فشلت، ونخب حالفها الحظ في إيجاد الطريق إلى السلطة، مثلما أن هناك نخباً لم تفلح ولا مرة في تحقيق الحلم. من بين هذا الصنف الأخير نذكر الفلاسفة الذين حلموا دوما بالوصول إلى الحكم، منذ تحدث أفلاطون في **الجمهورية** عن الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم، لكنه فشل هو نفسه في الحصول على الحكم في إحدى دول اليونان فعاد وكرّس حياته للفلسفة والعقل. ولم يشهد التاريخ منذ ذلك الوقت أية بشائر أو قرائن تشير إلى مكان حدوث هذا الأمر. فحتى ماركس الذي هزّ الدنيا بأفكاره الثورية منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي لم يكن حتى مجردَ موظف بسيط في الدولة. نعم لقد حكم العديدَ من العسكر والسياسيين باسمه لكن الفيلسوف الماركسي لم يحكم أبدا على الرغم من أنه غيّر وجْه العالم بأفكاره من وراء القبر على الأقل ما بين 1917 و 1989 .

هذا بينما وُفّق الفقهاء ورجال الدين أكثر من مرة في الحصول على السلطة، وربما كانت الثورة الإيرانية هي المثال النموذجي لقدرة الفقهاء ورجال الدين على القيام بالثورة وحيازة السلطة بحيث أصبح الفقهاء ورجال الدين هم قادة الرأي والمظاهرات السياسية وموجهي السياسة في العالم العربي.

لقد حقق الفقيه إذن حلما لم يستطع الفيلسوف أن يحققه ولا مرة واحدة في التاريخ ربما. هاهم الفقهاء اليوم يتربعون على عرش السلطة في إيران، بينما لم يستطع الفيلسوف أن ينجز قلامة ظفر من مثل هذا المشروع.

كان دور الفقهاء ينمو ويزدهر في فترات تعرض العقيدة أو الوطن للعدوان أو في فترات استشرى فيها الظلم الاجتماعي والسياسي. وفي العصر الحديث بدَا أن دور الفقيه الذي طمره التطور القانوني الحديث في بداية الحداثة، بدأ ينتعش في فترة ظهر فيها أن الغرْبَنة

المتسارعة لأنماط الحياة هيأت للفقهاء فرصة أن يصبحوا فئة ذائدة عن حياض الدين والهوية مثلما هيأت فترةُ التحرر الوطني والمد الاشتراكي الفرصةَ لظهور العسكريتاريا والسياسيين المؤدلجين.

ومقابلِ ذلك، فإن المثقف الذي أفرزه المجتمع العصري، بدأ يفقد وَهَجَه وألقه. فقد اتخذ هذا الصنفُ من المثقفين صورةَ فئة منفصلة عن المجتمع بحكم ثقافتها نفسها وبحكم نمط عيشها الأقرب إلى النمط الغربي الحديث. هذا بينما ظل المثقف التقليدي المتمثل في الفقيه أقربَ ما يكون إلى المثقف العضوي المرتبط نسيجياً بنمط حياة الفئات الواسعة من الناس وبنمط تفكيرهم، وبالقضايا المطروحة عليهم يوميا.

أما الفيلسوف فهو ينتمي إلى فصيلة المثقف النقدي التساؤلي مقابل الفقيه المرتبط بحقائق ويقينيات تصل إلى حد الدوغمائية، في الوقت الذي يجد المثقف النقدي ذاته واقعاً أحيانا في أحضان العدمية. وهذا ما يجعل الفقيه قادراً على التواصل مع الفئات الواسعة، وقادراً على مخاطبة عامة القوم وتعبئتهم، وتقديم المعاني المطمئنة لهم بلغة ثقافتهم القاعدية الدافئة المداعبة لمتخيلهم الجماعي والمقوية لهويتهم المشتركة. إذا نظرنا إلى العلاقة بين الفيلسوف والفقيه، من زاوية تنافسهما على الوصول إلى السلطة، فمن البيّن أن الفقيه، في الوقت الذي فشل فيه الفيلسوف في هذا المسعى، نجح في ذلك نجاحاً ملموساً.

فالفقيه أقرب إلى ثقافة وإلى ذهنية وعقائد الجمهور. فهو المنظِّر، والمقنّن للوقائع من حيث دوره التشريعي وهو الأقرب إلى الحياة اليومية للناس. أما الفيلسوف فديْدَنُه الشك والاندهاش والتساؤل واتخاذ «المنهج التراجعي» سبيلاً إلى الحصول على المعرفة. فهو بالتالي في حالة وضع مضاد لمتطلبات الجماهير التي هي في حاجة إلى حقائق ومكاسب تتعبأ وتتجند حولها. إنها في حاجة إلى أجوبة لا إلى أسئلة، إلى حقائق ويقينيات تجلب المتعة والسعادة لا إلى تساؤلات وإنكارات تجلب القلق والضجر، إلى حماسة تلهب العواطف لا إلى عقل بارد يشل الوجدان ويكبح المشاعر. إن الفيلسوف يسير في خط مضاد لخط مشاعر الجمهور ورغباته وأحلامه ومتخيلاته، ومن ثمة ذلك الشعور شبه السلبي والقدحي أحيانا الذي يكنه الجمهور لكل مظاهر العناء الفكري. وهذا هو سر التناقض الأبدي بين الفلسفة والسياسة، بين الفيلسوف والسياسي بين المتشكك والوثوقي. وهذا بالتأكيد هو عكس علاقة الفقه بالجمهور، وربما سر النجاحات الهائلة التي حققها الالكيروس المسيحي والكهان والملالي والفقهاء في إيران على درب الاستيلاء على السلطة وإدارة دفة الحكم.

في الحَنين (الدّفين) إلى الأصُول

المتأمل لواقعة عودة الملك سيميون الثاني إلى الساحة السياسية البلغارية بعد حوالي خمسين سنة من الإقامة خارج البلاد، وتأسيسه لحزب سياسي «الحركة القومية» حصد نصف مقاعد البرلمان في انتخابات يونيو الأخير، يستشعر خصوصية وفرادة التجربة. فقد أبعد الملك سيمون الثاني عن العرش وهو صغير السن (9 سنوات) بعد الانقلاب الشيوعي وإعلان الجمهورية سنة 1947 فغادر البلاد ولم يعد إليها منذ ثلاث سنوات تقريبا، حيث أسس الحزب الذي برز بسرعة في الساحة السياسية البلغارية.

لن أناقش هنا الحيثيات السياسية والاقتصادية الخاصة ببلغاريا، التي هيأت الظروف للعودة الظافرة لملك مخلوع، على ظهر دبابة الديمقراطية، إلى سدة السلطة، بل سأكتفي بقراءة الدلالات الرمزية والأنتروبولوجية لتحول كهذا من زاوية المشاعر السياسية.

فهذا التعاطف العارم مع الملك كرمز تقليدي ومع الحركة السياسية الجديدة التي تقدم نفسها كحركة طهرية لم تتلطخ بملوثات العهد الشيوعي البائد، ولا بملابسات المرحلة الانتقالية وتلاعباتها، تعبير عن مشاعر الإدانة الشعبية تجاه واقع أسود وتجاه ماض قريب تخلت فيه بلغاريا عن استقلاليتها، ورموزها الخاصة، وتراثها المحلي، لتندمج في أممية اشتراكية كونية تبيّن فيما بعد أنها مجردُ حزام أمني لدولة كبرى هي الاتحاد السوفياتي آنذاك.

هكذا أصبح العهد الملكي البلغاري كرمز للنقاء السياسي ورمز الاستقلالية والوطنية. فقد مات الملك السابق (والد سيميون الثاني) بمؤامرة هتلرية نتيجة عدم إرساله القوات البلغارية إلى الجبهة السوفياتية.

وما يمكن التركيز عليه أكثر هنا، بجانب العناصر السياسية السابقة وبغض النظر عن خصوصية الحالة البلغارية، هو هذا الصراع العميق الدفين في أعماق التاريخ بين نزوعين متعارضين: نزوع التقدم والخطو إلى الأمام، إلى المجهول، إلى المستقبل المنظور وغير المنظور، وبين النزوع المعاكس إلى الارتداد والرجوع إلى الوراء واستعادة الماضي أمام إعاقات الحاضر.

نعم لا يمكن فهم هذين النزوعين إلا على ضوء تفاعلات وسمات الحاضر. فكلاهما يتضمن محاولات للانفلات من الحاضر بطريقة خاصة: النزوع نحو المستقبل، نزوع تحذوه دينامية الأمل، بينما تحذو النزوعَ نحو الماضي ديناميةُ اليأس والفجيعة حيث يصبح الماضي نموذجا وعصرا ذهبيا يتعين معه أن تنعكس مسيرة التاريخ. المتحركة دوما إلى الأمام.

وكما في الحياة الفردية، فإن مسار المجتمعات وتطورها التاريخي تحكمه، من بين ما تحكمه، ديناميتان كبريان : دينامية الانشداد إلى الجديد، إلى المستقبل التي يتصور التاريخ في إطارها كسُلّم زمني صاعد نحو المجهول؛ ودينامية الانشداد إلى القديم، إلى الماضي، يُتَصور

التاريخُ في إطارها كمنحدر زمني نحو الأصول والجدود والماضي. وكما أن للمستقبل جاذبيته وإغرائيته ونكهته (وللجديد بنّة كما يقول المثل المغربي)، فإن للماضي سحره وتناقلاته وقوته الجاذبة، بل وقدسيته.

ويسعفنا التحليل النفسي في تفسير عمليات الارتكاس والارتداد والحنين. فهذه المشاعر هي في العمق مشاعر احتجاجية على صعوبات الحاضر، ومؤشر على عدم التكيف مع الراهن. فالارتداد إلى الماضي هو الإرتداد إلى الأمين، إلى لحظات الإشباع الكلي والاسترخاء. وهي تمثل مرحلة ما قبل «صدمة» الولادة نموذجها الأمثل في منظور التحليل النفسي. في هذه الحالة يصبح الماضي ملجأ بل معيارا ومثالا نموذجيا تقاس به وعليه كل المراحل اللاحقة.

بجانب هذا البعد الفردي، ذي الطابع السيكولوجي، يمكن الحديث عن بعد أنتروبولوجي أو إنساني نوعي لهذا الحنين إلى الأصول. وهذا البعد ليس خاصا فقط بالمجتمعات ذات الثقافة الزراعية التي تمجد «الجذور» والأصول و«المنابت» والجدود، بل هو أقرب ما يكون إلى نزوع نوعي خاص بالنوع الإنساني ككل، كما يستنتج من كتابات الفيلسوف الروماني مرسيا إلياد المختص في دراسة جذور وتجليات المقدس في تاريخ الإنسان عامة، وفي تاريخ المجتمعات الغربية الحديثة خاصة. وإن كان الميل إلى تاريخ دوري، تكراري، وإلى نوع من العود الأبدي هو في الثقافات القديمة، وبخاصة منها تلك التي تؤطرها الأساطير، أقوى منه في الثقافات الحديثة المشدودة في إطار الزمن التاريخي الخطي.

صحيح أن الحنين إلى الماضي الملكي في هذه الحالة يستقيم بالتفسير السياسي لوضع بلغاريا منذ سقوط الملكية والارتماء في حضن ستالين، وما تلا ذلك من تعفن سياسي وثقافي واقتصادي جعل العهد الملكي يبدو مشعاً ومتألقاً، لكن ذلك، على الرغم من خصوصية الحالة البلغارية، لا يمنع من استشفاف ذلك البعد الأنتربولوجي الذي يجعل الحياة حنيناً أبدياً إلى الأصول وارتداداً مضنياً إلى الفردوس المفقود، أي إلى ماض أضفى عليه الحاضر الأسود كل هالات النموذجية والاكتمال والألق.

حقوقُ الإنسان والدّيمقراطية

ترتبط حقوق الإنسان مع الديمقراطية بأكثر من وشيجة. فهما معا مكونان أساسيان للفكر السياسي للحداثة. وذلك من حيث إنهما معا في سياق الانتقال من ارتكاز السلطة ونظام الحكم على أسس الشرعية التقليدية القائمة على حماية تراث الأجداد وحراسة الماضي والسهر على التقليد والتراث، إلى ارتكازها على معايير التمثيلية الشعبية، واستناد السيادة إلى الشعب واستمداد مشروعية الحكم من هذه التمثيلية ذاتها.

أولا: حقوق الإنسان والديمقراطية مقولتان سياسيتان تتكاملان من حيث إنهما نواتان مركزيتان للحداثة السياسية، ومن حيث أنهما أداتان لتحقيق التحديث السياسي، أي أداتان لنقل أسلوب الحكم من الشرعية التقليدية إلى الشرعية التمثيلية. فالديمقراطية ثقافة سياسية حدثية كاملة، تتضمن تصوّراً محدداً للسلطة وللعلاقة بين المجتمع والدولة. والعلاقة بين الدولة والمجتمع هي علاقة تمثيلية مبنية على التعاقد. والمؤسسات المتولدة عن هذه التمثيلية معبر عنها عن طريق الاقتراع العلني المباشر، وذلك باعتبار أن الشعب، في التصور الحديث للسياسة، هو مصدر كل السلط ومعيار شرعيتها ومرجعها الأسمى. وفي هذا السياق تندرج ثقافة حقوق الإنسان، وخاصة منها الحريات العامة، كحرية التعبير والانتماء والتصويت والترشيح. فهذه الحقوق / الحريات هي بمثابة مكملات للشرط الديمقراطي لضمان تمثيلية أكثر شفافية لمطامح ورغبات المجتمع وإرادته.

ثانيا: وفي مستوى آخر، نلاحظ أن كلا من الديمقراطية وحقوق الإنسان تستهدفان وضع حد للسلطة، وخاصة لدى الاتجاهات الليبرالية التي ترى أن الوظيفة الأولى لحقوق الإنسان هي الحد من سلطة الدولة. فمنظومة حقوق الإنسان هي منظومة الحقوق الفردية التي لا يجوز لأية سلطة سياسية أن تسلبها أو تستولي عليها، أو تؤجل تنفيذها تحت أي شعار كان. كما أن الآليات الديمقراطية هي في العمق آليات مراقبة الأداء السياسي للسلطة، وللحد من تسلطها، لدرجة يمكن معها القول بأن الديمقراطية هي تأسيس للسلطة وإرساء لها على أساس التمثيلية الشعبية كما أنها في الوقت نفسه تأسيس لسلطة مضادة دورها هو المراقبة والمحاسبة. ومن حيث أن الدولة، بحكم استفادتها من وسائل التطور التقني، هي دولة مركزية وميالة إلى تضخيم سلطتها وإلى الهيمنة على أوصال المجتمع، فإن كلا من الديمقراطية وحقوق الإنسان منظومتان ثقافيتان ومؤسستان يمكن أن تقوما بدور السلطة المضادة التي تحد من تضخم السلطة وابتلاعها للمجتمع. فهما، في الوقت الذي يعتبران ركنين أساسيين لإقامة وإنشاء السلطة بمعناها الحديث، يقومان بانشاء الآليات والمؤسسات والقيم السياسية المضادة القادرة على الحد من توسع السلطة وتضخمها وانتشارها.

الوسائل التي تستعملها الديمقراطية لمراقبة السلطة التنفيذية هي الفصل بين السلط، بل الحرص على استقلال بعضها عن البعض، وتوازنها فيما بينها بحيث لا تطغى إحداها على الأخرى، وبخاصة منها السلطة التنفيذية التي يتولاها دوما ميل إلى استلحاق وابتلاع السلط الأخرى.

الديمقراطية بهذا المعنى هي الترياق المؤسسي ضد أية نزعة سلطوية شمولية، ومن ميزتها كذلك أنها آلية مؤسسية ترفض إرساء السلطة على أساس إيديولوجي ديني أو دنيوي. فالمعيار الأساسي الوحيد هو التمثيلية. أما ربط الديمقراطية بشعارات إيديولوجية دينية أو دنيوية (الوطنية القومية، الشتراكية) فيبدو مناقضا لطبيعة الديمقراطية ذاتها، لأن هذه الشعارات

السياسية الإيديولوجية كانت في الأغلب الأعم مبررات لممارسة القمع وسلب حقوق المواطنين وممارسة حكم شمولي بدعوى تحقيق أهداف سامية وطنية أو قومية أو اشتراكية أو أخلاقية أو دينية أو غيرها. يصطلح على الديمقراطية بهذا المعنى أنها مجرد مسطرة procédure وإجراء لممارسة السلطة.

وتفترض كل من الديمقراطية وحقوق الإنسان نوعاً من التعارض بين الدولة والمجتمع. فالديمقراطية تأسيس للسلطة وحماية للمجتمع في الوقت نفسه: تأسيس للسلطة على أساس تمثيلي تعاقدي وحدٌ من ميلها إلى التضخم عبر تقسيم السلط والفصل بينها، وتنصيب بعضها لمراقبة البعض، وتزويد المجتمع بمؤسسات وآليات وثقافة لممارسة مهمة المراقبة والضبط.

حقوق الإنسان هي أيضا سندٌ للديمقراطية، أي لأسلوب عصري في الحكم، لكنها في الوقت نفسه تتضمن قيماً وتفترض آليات ومؤسسات تستهدف حماية الحقوق الفردية والجماعية ضد أي تهديد من طرف الدولة نفسها.

ثالثا: الديمقراطية وحقوق الإنسان هما العنصران الأساسيان المشكّلان لما يسمى دولة الحق والقانون. فهذه هي دولة الحق ودولة الديمقراطية. إن دولة الحق والقانون، هي دولة القانون أي دولة السلطة والنظام، لكنها أيضا دولة الحريات العامة، دولة التوازن بين الواجبات التي يفرضها القانون والحقوق التي يفرضها الحق. وبالملموس فإن دولة الحق والقانون هي النظام السياسي الذي يقوم على رسم حدود سلطة الدولة، لكنها تقوم في الوقت نفسه بالسهر على حقوق الأفراد وتلتزم بضمانها وحمايتها، كما تقوم على احترام كرامتهم وتحميهم من كل أشكال الظلم والعنف وكل ما يتهدد حرياتهم وحقوقهم. ويعود نشوء مفهوم دولة القانون (etat de droit) إلى القرن السادس عشر، وقد أسهم في بلورته كل من بودان وهوبس ومونتسكيو ولوك، إذ حلل كلٌ من هوبس ولوك الدول الحديثة باعتبارها دولة ضامنة للحقوق والحريات الفردية. كما أن فكرة الفصل بين السلط، التي تعود جذورها إلى فلسفة الأنوار قد وجدت معبّراً عنها ومنظراً لها في شخص مونتسكيو.

دولة الحق والقانون ترتكز على أربعة عناصر:

1) سيادة القانون بالنسبة لكل الأفراد والفئات والهيئات والقطاعات بشكل لا يستثني ولا يميز أي طرف مع ما يلزم عنه من إقرار لسلطة الدولة وهيبتها ومكانتها كتجسيد للإدارة العامة للمجتمع.

2) ضمان وحماية الحقوق الفردية والجماعية وتوفير الوسائل والمؤسسات القانونية التي تضمن هذه الحقوق وتنصفها في حال المساس بها. وإذا كان العنصر الأول لدولة الحق والقانون قائماً على الآلية الديمقراطية فإن العنصر الثاني مستمد من مدونة حقوق الإنسان كتشريع ضامن للحقوق الأساسية للأفراد.

3) إقرار الفصل الفعلي بين السلط، وبخاصة تزويد السلطتين القضائية والتشريعية بسلط فعلية تتمكن أولاهما من أن تصبح حكماً ساهرا على القانون وقادرا على تطبيقه، وفض النزاعات حوله، وتمكين السلطة الثانية من أن تتخلص بدورها من هيمنة السلطة التنفيذية التي تميل بحكم الوسائل الرهيبة التي تمتلكها إلى الهيمنة على السلط الأخرى والتحكم فيها واستلحاقها بها.

4) إذا كان المقصود بفصل السلط هو توزيع السلط أفقيا بين ثلاثة أجسام كبرى فإن المقصود بتوزيع السلطة هو تقسيمها بشكل عمودي يحُول دون تمركزها في الأعلى وانعدامها في أسفل السلم. فكل توزيع للسلطة أفقيا وعموديا هو محاولة للحيلولة دون احتكار السلطة أو مركزتها بشكل يسيء إلى الأداء الديمقراطي والحقوقي للدولة. وبذلك تصبح دولة الحق والقانون هي النقيض الكامل للدولة البوليسية.

رابعا : اتخذت مقولتا حقوق الإنسان والديمقراطية في العقود الأخيرة صورة يوتوبيا خلاصية أخذتْ تحلّ تدريجيا محلّ اليوتبيات التي ازدهرت في منتصف هذا القرن كالوحدة والاشتراكية. إلا أن الديمقراطية وحقوق الإنسان تختلف عن اليوتوبيات السياسية السابقة من حيث أنها قابلة للتطبيق. فهي ليست حلما استبداليا للواقع القائم بقدر ما هي أسلوب لتدبيره وتسييره. فهي لا تنكر ولا تتنكر للواقع السياسي القائم ولا تطالب باستبداله كليا، بل تدعو فقط إلى إعادة تشغيل ما هو موجود في اتجاه ومعنى جديدين. إنها يوتبيات واقعية براغماتية، إجرائية وأساطير سياسية غير مفارقة.

لكن واقعيتهما وقابليتهما للتطبيق لا تحميهما من الاستثمارات الوجدانية والاستيهامات السيكولوجية التي تمارس عليها النخب والجماهير معاً. إلا أن هذه الاستثمارات والاستيهامات لا يمكن أن تلغي الطابع البراغماتي، العملي والإجرائي لكل من الديمقراطية وحقوق الإنسان التي تظل تشكل نواة الفكر والتنظيم السياسي الحديث.

في المدلُول الإكْلينكي للدّيمقْراطية

يرجع الفضل إلى الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور في تكوين مفهوم فريد للديمقراطية من منظور سياسي أخلاقي، يعتبر الديمقراطية وصفة سياسية علاجية لمجموعة الأوبئة والأدواء التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة. ومن خلال هذا المنظور الباتولوجي تبدو الديمقراطية بمثابة اختراع طبي سياسي لمعالجة العديد من الأوبئة السياسية الموجودة في كل نظام سياسي منذ القديم إلا أنها استفحلت واتخذت شكل أورام سياسية عصية في المجتمعات الصناعية الحديثة، وهي الأورام التي ساهم التطور التقني في تقويتها إلى حد مفجع.

يتعلق الأمر هنا بالدرجة الأولى بظاهرة الاستبداد السياسي، المصاحب بشكل طبيعي لكل سلطة. هو بمثابة نسيج لصيق بها مهما كانت طبيعتها الإيديولوجية ليبرالية كانت أو اشتراكية.

وظاهرة الاستبداد السياسي هاته أو الشمولية هي ذلك الداء السياسي الذي يطال الجسمَ السياسي كلَّه ويجعله بمثابة غول يلتهم كافة مكونات المجتمع ويستلحق به كل أنوية الحياة فيه. يتعلق الأمر بظاهرة الاستعمال الأقصى للعنف السياسي من طرف الدولة، والشطط في استعمال السلطة، وتحويل المواطن الذي حلمت حداثة الأنوار بجعله فضاء حرية ومصدر مبادرة، إلى مجرد أداة أو مسمار في الآلة السياسية الجهنمية الكبرى.

من مظاهر الاستبداد السياسي كذلك، ميلُ النظام السياسي العصري إلى تدنيس كل قداسة، وإقامة مشروعيته على قاعدة القوة المادية (السلطوية والمالية)، وإلى إلغاء كل مشروعية أخرى عدا مشروعية القوة والتفوق المالي، وكذا ميلُه إلى إقصاء العديد من الفئات والأفراد من دائرة المشاركة السياسية، إما بشكل مباشر أو بصورة غير مباشرة.

في هذا السياق يبدو أن الديمقراطية ليست فقط مجرد نظام للحكم، بل هي نوع من الترياق الاجتماعي، ومن ثمة فهي إلى حد ما نظام اجتماعي ذو مهم علاجية أساسا.

فالديمقراطية هي النظام السياسي المؤسس لدولة الحق والقانون، والمقنن للحريات العامة، وهي النظام الذي يقوم على إدخال العقلانية في مجال تدبير الشؤون العامة، عن طريق الانتقال من سلطة الأفراد إلى سلطة المؤسسات، ومن سلطة العرف إلى سلطة القانون الذي يتساوى أمام هيبته الجميع، ومن حق النخبة في ممارسة السلطة إلى حق الجميع في المشاركة في تدبير الشأن العام، ومن سلطة النيابة الغيبية المطلقة إلى سلطة النيابة المؤسسية القائمة على التعاقد وعلى التمثيلية المستندة على الانتخاب الحر. تقوم الديمقراطية كذلك على الانتقال من مفهوم الوطن كسجن إلى مفهوم الوطن كفضاء لممارسة الحريات والحقوق، وكذا على الانتقال من الفرد الغُفْل المنعزل إلى المواطن ذي الحقوق والحريات المؤسسية، وكذا على تحويل الحقوق الطبيعية إلى حقوق مؤسسية منصوص عليها حرفيا في الدستور وفي القوانين المنظمة لكل القطاعات الاجتماعية.

هذه الترسانة من التصورات والمفاهيم تعني أن الديمقراطية هي تحولٌ كاملٌ وشاملٌ للمجتمع، بحيث لا تطال القطاع السياسي وحده بل تسري على البنية النسيجية للمجتمع برمته. ولعل هذا التحول الاجتماعي الشامل ، الذي يفترض أن يكون موازيا للديمقراطية وأن يكون منها بمثابة بنيتها التحتية، هو ما يجعل هذه الأخيرة تتخذ شكل حصارٍ وعائق لجهاز السلطة من أن ينزلق نحو ما يدعوه ريكور كذلك بالشر السياسي الأخلاقي المطلق (أي الديكتاتورية).

إن الميل الطبيعي لدى كل سلطة إلى أن تتضخم وتتورم وتبتلع كافة ملكات المجتمع

وفضاءات حريته، يجد إذن دواءه في الديمقراطية لا من حيث هي مجرد آليات سياسية محصورة في الدستور والانتخاب والبرلمان والمجالس التمثيلية المحلية، كما تميل أطراف المجتمع السياسي إلى تصورها بصورة اختزالية، بل من حيث أنها نظام اجتماعي كامل قائم على تصور جديد عن المجتمع والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وعن معنى ودور الفرد، ومعنى السلطة ووظائفها.

إن الديمقراطية المفترضة هنا هي نظامٌ اجتماعي كامل يستهدف تقديم علاج وظيفي لباتولوجيات السياسة، واستئصال الشر السياسي، بشكل عقلاني.

الخطاباتُ الكبرى عن حقُوق الإنسان

حقوق الإنسان هي مجموعةُ قيم سياسية واجتماعية وأخلاقية تُقدَّم بمثابة قيم — مُثُل توجّه حياة المجتمعات أو حياة البشرية كلها. وبالتالي، ومن حيث ارتباطها في صميمها وبنيتها بالقيم والمثل، فهي مرتبطة بالايديولوجيا ومطبوعة بها. إلا أن حقوق الإنسان ليست مرتعا لإيديولوجيا واحدة، بل هي مجال صراع بين عدة ألوان وخطابات ايديولوجية.

لهذا الاختلاط مظهر أول يتمثل في تقاسم الإيديولوجيات لمجموعات متباينة من الحقوق ، لكن مظهره الأكثر خفاء وسحرا هو أن كل حق من مضمار الحقوق هو محط نزاع تأويلي بين هذه الخطابات. وسنقتصر هنا على ذكر الأصناف الإيديولوجية الكبرى للخطابات التي تتوزع هذا البناء المعماري.

نشأت مقولة حقوق الإنسان، في بدايتها، في مناخ ليبرالي جسدته فلسفاتُ الحق الطبيعي التي كانت هي المختبر النظري الأول الذي ترعرعت فيه هذه المقولة. وفي مرحلة ثانية تبلورت هذه المقولة ضمن مخاضات العقل العملي الذي جسدته الثورات السياسية الكبرى في العصر الحديث في انجلترا (الماغنا كارتا سنة 1215) وأمريكا (إعلان استقلال الولايات المتحدة سنة 1776) وفرنسا (الثورة الفرنسية 1789) .

الخطاب الإيديولوجي الأساسي الذي تبلورت فيه حقوق الإنسان إذن هو الخطاب الليبرالي الذي ركز على الحريات السياسية الأساسية للإنسان كحق المشاركة السياسية، وحق التصويت وحق الانتخاب وحق الترشيح. وقد شكلت هذه الحقوق/ الحريات نواةَ الثقافة السياسية الليبرالية الحديثة القائمة على مفهوم التعاقد الاجتماعي والسياسي، ومفهوم المواطنة والتمثيلية السياسية وما ارتبط بها من مؤسسات سياسية. لكن هذا الخطاب الليبرالي سرعان ما تعرض لنقد لاذع من طرف إيديولوجي آخر هو الخطاب الماركسي الذي عاب على حقوق الإنسان في مفهومها الليبرالي كونها صورية ومجردة وشكلية. فهي لا تسوي بين

الناس إلا من حيث هم مواطنون وأعضاء في المجتمع السياسي. وقد طور الخطاب الماركسي من خلال هذا النقد صنفا آخر من الحقوق ، هو الحقوق الاجتماعية التي بلورتها التجربة السوفياتية.

بلور الخطاب الاشتراكي مفهوماً آخر لحقوق الإنسان، تمثل في ما سُمّي بالحقوق الاجتماعية أو الحقوق / الديون (Droits créances). فإذا كانت الحقوق الليبرالية هي مجرد حريات تم إقرارها وإسنادها كمواطن أو ككائن سياسي، فإن الحقوق الاشتراكية هي حقوق اجتماعية ملموسة كحق الشغل، والحق في السكن، والحق في المساواة الاقتصادية، وغيرها من الحقوق الملموسة.

ومن البيّن أن الخطاب الحقوقي الاشتراكي خطاب يتعارض مع الخطاب الليبرالي، لا من حيث محتوى الحقوق فقط، بل من حيث الموقف من الدولة ، ومن العلاقة بين جهاز الدولة والمجتمع . فالحقوق – الحريات في التصور الليبرالي تفترض دولة أقل من حيث أن الحريات هي توسيع لسلطات وقدرات الأفراد، بحيث تصبح أساساً للحد من سلطة الدولة، في حين أن الحقوق / الديون في التصور الاشتراكي تفترض دولة أكثر، هي دولة العناية الكلية (Etat providence) لأن إقرار وتجسيد الحقوق الاجتماعية (من توفير العمل والضمان الاجتماعي والسكن والرعاية الطبية...) يتطلب دولة تتملك رأس المال الاجتماعي، وليس دولة حَكَماً تكتفي بالتدبير السياسي لرأس المال الاجتماعي. فالحقوق الحريات عبارة عن ترسانة حريات موجهة ضد الدولة للحد من سلطانها ولحماية المواطنين من ميل غول السلطة السياسية إلى التضخم وابتلاع ملاكات المجتمع. هذا بينما تتطلب الحقوق / الديون تدخل الدولة وامتداد سلطاتها وقدراتها على تلبية حاجات الناس التي أصبحت حقوقا.

أما الخطاب الفوضوي فيدين الخطابين السابقين معاً، من حيث أنهما معا يفترضان الدولة بمقادير متفاوتة: دولة أقل في التصور الليبرالي ودولة أكثر في التصور الاشتراكي. الفكرة المركزية في الخطاب الفوضوي هي فكرة الحرية. وهذه الفكرة تجعل النسق السياسي الذي يعتمدها بشكل مطلق في تعارض مع كل ما يتهدد الحرية كأقنوم مقدس. ومن ثمة يكون نقد الفوضوية القاسي للدولة ودعوتها إلى القضاء عليها باعتبارها تجسيداً لاستلاب الحرية. لكن الفوضوية لا تقتصر على نقد الدولة، بل يطال نقدُها السلطةَ العامة، والديمقراطيةَ التي هي الوجه اللآخر للسلطة أو الطريق الملكي إليها. ويؤثر الفيلسيوف الفوضوي الفرنسي برودُون نقده لكل ما يمتّ للديمقراطية بصلة. فهو ينتقد فكر التمثيلية ، وينتقد التصويت العلني باعتباره تضليلا ومجرد خدعة حكومية تجعل السلطة تتوهم أنها مشروعة، وأن لها بالتالي الحق من أن تكون لها اليد الطولى في المجتمع، والحق في تملك خيرات الشعب رغماً عنه. فالنظام التمثيلي القائم على التصويت العلني هو وسيلة مثلى لجعل الشعب يكذب عن طريق التحدث باسمه. وفكرة حقوق الإنسان نفسها لا تفلت من شظايا وجود الدولة وتستلزمه. والدولة في منظور هؤلاء تتعارض مع الحقوق حتى ولو كانت هذه مجرد حريات.

لكننا نستطيع أن نتبين بجانب هذه الخطابات الحقوقية الثلاثة الكبرى، خطابين آخرين تبلوراً في العقدين الأخيرين، هما الخطاب التقني المتمثل في حقوق البيئة، والخطاب الأخلاقي الذي تمثله الحقوق المنتمية إلى الجيل الثالث والمتمثلة أساساً في إقرار حق الحياة، وحقوق الأنواع الحية كتحريم الاستنساخ بالتحكم في الموروث البشري وتحريم استنساخ الكائن الإنساني.

لكن هذه الخطابات، على تنوعها وتشتّتها، تنتظم ضمن مقولة واحدة موحّدة هي المقولة الوضعية التي تنظر إلى حقوق الإنسان من المنظور التاريخي، مميزة نفسها عن منظور آخر يدمج كل هذه الأصناف الإيديولوجية في صنف واحد ووحيد المصدر. فهل بالإمكان التوفيق بين هذين المنظورين؟ أم أن التعارض بينهما هو من الشدة والاختلاف بحيث يتعذر إيجاد أي قاسم مشترك بينهما؟.

الحداثة السّياسية بين سياقيْن

تعدّ الحداثةُ السياسية طليعةَ كل حداثة. فهي، بجانب الحداثة التقنية، رمحُ الحداثة وسهْمُها المخترق، الجّواب للآفاق. إلا أن الحداثة السياسية من حيث أنها سيرورة طويلة الأمد، ولا نهائية، لا تجد الطريق أمامها سالكاً ومفروشاً بالورود. إن جوهر الحداثة السياسية من خلال مرجعيتها الغربية هو، كما حدده مفكر الحداثة ماكس فيبر، الانتقال من استناد السلطة على مرجعية تقليدية قائمة على قدسية الماضي والتراث إلى استنادها على مرجعية صورية مؤسسية أوبنيوية. أو إن جوهر الحداثة السياسية بعبارة أوجز هو الانتقال من الشرعية التقليدية إلى الشرعية العصرية.

بيد أن التوصل إلى إنجاز هذه الماهية أمر في غاية العسر والتعثر، لأنه مرتبط بتحولات لا فقط في البنية السياسية للمجتمع، بل أساساً بتحولات اجتماعية واقتصادية وثقافية طويلة النفس. فالحداثة السياسية، في الوقت الذي تلعب فيه دورا طليعيا رائداً في تحديث المجتمع وعصرنة بنية السلطة فيه، هي نفسها نتاجٌ لتحوّل المجتمع على كافة الأصعدة، ولنضجه في اتجاه رفع الأقنعة واقتلاع الأوهام والورود الجميلة التي تغطي العلاقة الأساسية في كل مجتمع: علاقة حاكم/ محكوم. وبهذا المعنى تكون الحداثة السياسية سبباً ونتيجة في نفس الوقت لعميلة التحديث في صورتها الكلية. وكما قال دافيد أبتر David Apter، المختص في قضايا التحديث، إن «التحديث السياسي هو في نفس الوقت نتاج عملية التحديث وعلتها في نفس الوقت».

لم تكن الحداثة السياسية في الغرب سيرورة عذْبة، إذ كانت هي الوجه الآخر

لصراع شامل في المجتمع الغربي بين البنيات والقوى والرؤى التقليدية، وبين البنيات والقوى والرؤى الحديثة التحديثية.

هذه السيرورة عبرّ عنها السوسيولوجيون بمفهوم استقلال المجال السياسي عن المجالات الأخرى، وبخاصة عن المجال الديني. فقد ارتبط تاريخ الغرب بوجود علاقة قوية متوترة بين الدين والسياسة، بين مجال البابا ومجال الأمير. في لحظات كثيرة سيطر رجال الدين على السلطة مباشرة أو عبرْ وسائط؛ وفي لحظات أخرى اتسمت هذه العلاقة بشراسة الصراع على السلطة بين رجال الدين ومحترفي السياسة. وقد أبرز الباحثون الاجتماعيون من خلال المقارنة بين الدولة التقليدية والدولة بمفهومها الحديث، مظاهر الصراع بين الدولة والكنيسة. وهو الصراع الذي هيأ، بجانب الصراع الديني الداخلي التقليدي، بين الكاثوليكية والبروتستانتية، الأرضية لفصل الدين عن الدولة كحل لمسألة السلطة، ولنشوء مجال سياسي مستقل عن سطوة وسيطرة الكنيسة.

لذلك استمت الحداثة السياسية في الغرب بخصوصية هذا الصراع واندفعت بضرورة تحرر الشأن السياسي، من حيث هو شأن عمومي، أي فوق كل الانتماءات والخصوصيات، من الشأن الديني من حيث هو شأن انتمائي خاص.

لكن كان لهذا الصراع وجه آخر هو الانتقال من دائرة المنافسة والتعلة الإيديولوجية إلى دائرة النجاعة والمفعولية. وهذا الجانب البراغماتي يتمثل في أن معيار السلطة ليس هو الانتماء الإيديولوجي «الدين هنا في حالة الغرب» بل الإنجاز والفعالية . كما أن له وجهاً آخر خفياً هو نزع القدسية عن المجال السياسي ذاته، وبالتالي عن السياسة وعن الساسة. وهذا الفصل يَحْرم الحاكم من الاحتماء بالدين، كما يَحْرمه من آلية فكرية تجعله فوق الجدل والمناقشة والمؤاخذة لأنه يحكم باسم المقدس، وباسم «الحق الإلهي» الذي يجعله خارج آليات المحاسبة والمراقبة والمساءلة.

استقلالية المجال السياسي في الغرب هي الطريقة التي اهتدى بها المجتمعُ الغربي إلى إضفاء طابع عادي، دنيوي على السياسة وعلى الساسة أنفسهم. وما الترسانة الديمقراطية المؤسسية (فصل السلط — الانتخابات — المؤسسات التمثيلية المحلية والوطنية...) والقانونية (الدستور — قوانين الحريات العامة...) والثقافية (التعاقد — المواطنة — التمثيلية — التعددية والحقوق والحريات) إلا وسائل لضبط وإخراج هذه الفكرة المركزية المتمثلة في إضفاء طابع عادي على السياسة .

بيد أن الحداثة السياسية الغربية، وهي تنتقل وتنتشر عبر العالم، إما عبر الثقافة أو البعثات أو الاستعمار أو عبر الوسائط الإعلامية الكوكبية اليوم، بدأت تصطدم ببنيات اجتماعية وسياسية وثقافية تقليدية، ترفض الحمولة الخاصة المرتبطة بالتجربة الغربية، وتدخل معها في مقاومات ومساومات وتنازلات وحلول وسطى.

ورغم أن معظم البلدان غير الغربية التي تم ازدراع الديمقراطية فيها قد دخلت مع الحداثة السياسية في مساومات وحلول وسطى إلا أنها ظلت تطرح مسألة الخصوصية في وجهيها الغربي، والمحلي. وهنا أظهرت الحداثة السياسية مرونة قصوى مكنتها من التعايش مع التقليد، حيث يتعايش الدستور مع الأعراف، والقانون مع التقاليد، والمؤسسات السياسية «الديمقراطية» مع المؤسسات التقليدية، بل يتم أحياناً اقتسامُ الفضاء السياسي، حيث تسود الحداثة السياسية في قطاعات الدولة الحديثة (أحزاب، نقابات ، إدارة عصرية...) ويسود التقليد السياسي في قطاعات أو فضاءات تقليدية (عرقية أو قبلية...) أو يتزاوجان ويتقاسمان العمل داخل المؤسسة الواحة.

هكذا يصبح المجال السياسي حلبة صراع بين استراتيجيتين: استراتيجية الانتشار واستراتيجية المقاومة. تراهن الأولى على نوع من الحتمية الكونية في إطار نظرة واحدة توحيدية للتاريخ البشري، وتراهن الثانية على الإرادة الخاصة للثقافات المحلية، وعلى قدرتها لا فقط على الصمود، بل على فرض نموذجها كذلك.

توظف الاستراتيجية الأولى خطةً هجوميةً قوامُها التفكيك، والاحتواء، والإلغاء والتكييف، بينما توظف الاستراتيجية الثانية خطةً دفاعيةً قوامُها الانتقاء والمفاضلةوالرفض الجزئي. وكل من الاستراتيجيتين تتناسى مواطن قوة الأخرى. فالتقليد يتناسى قدرة الحداثة على الاختراق والتسرب والتكييف، بينما تتناسى الحداثة قدرة التقليد على الصمود والمقاومة، بل على ترويض الحداثة وكسْر شوكتها.

الأزمةُ الأخْلاَقية للعمل السّياسي

هناك تصوُّران متداولان للعمل السياسي. قَوام التصور الأول أن السياسة هي مجالٌ سام لتدبير الشأن العام، وتنظيمُ التنافس بين الناس بأساليب عقلانية وقانونية وحوارية. والديمقراطيّة هي الأداة الملائمة لهذا التصور العقلاني للفعل السياسي، لأن أساسها هو إقامة السلطة على أساس التمثيلية، ومراقبة المحكوم للحاكم عبر آليات مؤسسية مضبوطة ينفصل فيها التنفيذي عن التشريعي عن القضائي. فالديمقراطية السليمة تتضمن ضوابط أخلاقية وقانونية ومؤسسية للفعل السياسي.

صحيح أن السياسة في كل العصور، وفي كل المجتمعات، هي مجال صراع مصالح حاد حول الثروة والسلطة والحظوة، لكنه صراع مضبوط وحدوده مرسومة في المجتمع الديمقراطي الذي ينظم الصراع وينقله من دائرة العنف الفيزيائي المباشر إلى دائرة التنافس والصراع المضبوط مؤسسياً. فهذا الصراع ليس «سيِّبة» جديدة لا تختلف عن سابقتها إلا في

طابعها المؤسسي والتنظيمي، بل إن الصراع السياسي المشروع هو الصراع الخاضع للضوابط القانونية التي تصبح ضوابط أخلاقية مؤطرة لأدائية المجتمع السياسي.

أما التصور الثاني للعمل السياسي فمؤداه أن الساحة السياسية هي ساحة حرب اجتماعية لا تفتر، يجوز فيها استخدام كل الوسائل اللاقانونية واللاأخلاقية. حيث تصبح الممارسة السياسية في أغلب الأحيان – في إطار هذا التصور للعمل السياسي – استراتيجية للكسب، أو لحماية ودعم المصالح الخاصة، وتصبح الميركانتيلية، والانتهازية والزبونية وكل أساليب الاحتيال والكذب والغش، رديفةً للفعل السياسي.

لكن العقلية المؤسسية والقانونية القائمة على مفهوم المساواة في حقوق المواطنة بين جميع الأفراد، وعلى الاعتراف بحقوق الآخرين كوجه آخر للحقوق الذاتية للأفراد، وعلى حقهم لا فقط في اكتساب الحقوق، بل حقهم في الاختلاف أيضا، أي حقهم في الحرية، لم تصبح بعد ذهنية متداولةً لدينا في الواقع. قد نجد هذه العقلية على مستوى الشعارات لدى النُخب العصرية بمختلف فصائلها السياسية والثقافية والاقتصادية والإدارية، لكن هناك مسافة فاصلة ملحوظة بين الشعار والممارسة.

نعم هناك مؤسسات سياسية حديثة في القطاع العام، وفي القطاع الخاص. هناك مؤسسات ديمقراطية وشكليات ديمقراطية ونصوص ديمقراطية، لكن أين ثقافة الديمقراطية التي يفترض أن تتجسد في ذهنيات ومسلكيات؟ هل نحن أمام مجرد ديمقراطية شكلية، أي أمام أشكال ديمقراطية؟ والمقصود بالديمقراطية الشكلية ليس هو المعنى المتداول الذي يرتبط بمسألة الواجهة السياسية التزيينية المنصوبة من طرف السلطة، بل إن المقصود هو ثقافة المجتمع وثقافة النُخَب المختلفة، ومدى تشربها وتمثلها للديمقراطية كثقافة أولاً، وكأخلاق تضبط الممارسة السياسية ضبطا قانونيا إضافة إلى أشكال الضبط التقليدية المعروفة الأخلاقية والدينية.

إن المعيار الحقيقي للتطور السياسي في بلادنا، في العقود القادمة، ليس فقط استكمالَ، وتنقيحَ النصوص، بقدر ما هو تمثّل الثقافة الديمقراطية. فالطموح إلى إرساء دولة القانون يتطلب أولا تخليق الحياة السياسية، وشحذُ أخلاق الضمير، وتنميةُ أخلاق المسؤولية عبر تفعيل الضوابط والجزاءات والروادع القانونية والمؤسسية.

صحيح أننا كمجتمع لم نتخلص بعد من ثقافة «السيبة» المنحدرة من مجتمع الندرة ومن عصور تواتر المجاعات، وشيوع الجوائح المرضية، وغياب السلطة المركزية، ومطلقية السلطة المحلية. ويبدو إذن أننا لا نزال، مجتمعاً ونُخَباً، نحمل في أعماقنا جذورَ هذه الثقافة والنظرة المأساوية للحياة كمنقلبات للدهر، ومآسي و«عقاب» الدنيا. فعندما انخرطنا في الحياة السياسية العصرية، وأقمنا مؤسساتها وتنظيماتها ملأناها وحشوناها بهذا المدلولات.

التحول البنيوي والمؤسسي، الذي حدث منذ بداية القرن العشرين في مجتمعنا، هو الانتقال التدريجي بفضل التقدم التكنولوجي من مجتمع ندرة الموارد والخيرات إلى مجتمع

الوفرة النسبية للموارد والخيرات، ومن تصور استشراء المجاعات وتواترها إلى عصر الاختفاء شبه الكلي للمجاعة، رغم تواتر سنوات الجفاف العجاف، ومن عصور شيوع الجوائح المرضية الكبرى التي كانت تحصد آلاف الأرواح إلى عصر التعميم التدريجي للتلقيح والاستشفاء العمومي والتطبيب الخصوصي، ومن السّيبة إلى السلطة المركزية القوية التي يمثلها المخزن العصري، أي إلى الدولة النظامية الحديثة التي لا تزال في طور التشييد والإكمال، ومن مطلقية سلطة القواد والباشوات والشيوخ والمقدمين، إلى محدودية سلطتهم، بل إلى نشوء سلط مضادة حامية للأفراد – الذين تحولوا من رعايا إلى مواطنين لهم نظريا ودستوريا على الأقل مجموعج من الحقوق الوطنية بتساو – كالمجالس البلدية والقروية والبرلمان والنقابات والجمعيات المهنية والمؤسسات المشكلة لما نطلق اليوم اسم «المجتمع المدني»، ومن شيوع الجهل والأمية إلى مجتمع يطمح اليوم إلى تعميم الشمولي للتعليم الأساسي وتوسيع التعليم العالي ليشمل اليوم جل مناطقنا الكبرى.

ما هيَ الليبرالية السّياسية اليَوْم؟

تعاني الكثير من تنظيماتنا السياسية مما يمكن تسميته بالعماء الإيديولوجي. فهي تعلن الانتساب إلى مذهب سياسي ما، لكنها لا تحدد بالضبط مدلول اختيارها المذهبي هذا. ينطبق هذا على الأحزاب التي تنتسب إلى اليمين مثلما ينطبق على أحزاب اليسار. والمثال الأبرز لهذا العماء الإيديولوجي هو الاختيار الليبرالي، وبخاصة في شقه السياسي. فالليبرالية الاقتصادية واضحة من حيث أنها دعوة إلى حرية الاقتصاد، وإطلاق الحرية للسوق الذي يلعب دور المحدد والدينامو الأساسي للاقتصاد، لكن ماذا عن الليبرالية السياسية؟

يتطرق ألان رونو، في الجزء الخامس من **تاريخ الفلسفة السياسية** الذي نعتمد عليه في هذه الورقة إلى تشريح الأسس الفلسفية الليبرالية السياسية مبرزا بعض السمات التي سنحاول عرضها هنا مع إدخال بعض التعديلات والتكييفات التي تمكن من تقديم صورة نموذجية مختصرة عن هذه الأسس.

فالليبرالية (كما يدل على ذلك اسمها نفسه المشتق من كلمة حرية Liber – alisme) هي مذهب الحرية أي المذهب القائم على جعل الحرية أساس الفعل الاجتماعي والسياسي، وبخاصة حرية الفرد التي هي مبدأ مقدس في الليبرالية. فالفرد الحر هو موضوع السياسة وفاعلها الرئيسي بامتياز. فلكي يصبح الفرد الحديث مواطنا بكل معنى الكلمة، أي فاعلا سياسيا، فإن ذلك يتطلب تحريره من إكراهات المجتمع التقليدي القائم على المجانسة التامة والولاء للجماعة والإذعان كليا للأحكام المسبقة والآراء والقوالب المتوارثة.

تقتضي الليبرالية، بجانب حرية الفرد، إقرارَ الحريات العامة المتمثلة في الحريات السياسية بالدرجة الأولى: حرية المشاركة في العملية السياسية ترشيحاً وتصويتاً، والمشاركة في المراقبة المستمرة لأدائية الدولة. المبدأ الثالث لليبرالية السياسية هو مبدأ الحد من سلطة الدولة. فقد عانت المجتمعات الغربية من استبدادية وشطط السلطة السياسية التي كانت تحكم بلا ضوابط وبلا حدود. فمنذ القرن 17 الميلادي أدت الصراعات الفكرية والنضالات السياسية في الغرب إلى الحد من السلطة المطلقة للدولة. وأقرت بضرورة ضبط سلطة الدولة. وكل مجهود الليبرالية هو إحداث التوازن المأمون بين النزعة الاستبدادية الناتجة عن الحكم المطلق والنزعة الفوضوية الناتجة عن تسيب السلطة وشيوع الفوضى في الجسم الاجتماعي. ومن ثمة تمسك الليبرالية السياسية بالدولة باعتبارها الجهاز المؤهل لتوحيد المجتمع، وعقلنة الأداء السياسي. فالدولة هي عقل المجتمع، وهي تجسيدُ إرادته شريطة ألا تنزلق إلى الاستبداد أو قذف المجتمع في غياهب الفوضى.

المبدأ الرابع لليبرالية السياسية هو أن الحد من سلطة الدولة وشططها يتم عن طريق جعل سلطة الدولة هاته منبثقة عن الشعب بواسطة الانتخاب الحر. فهي ممثلة للشعب، ومعبرة عنه، أي لا تستمد سلطتها من ذاتها. هذا المبدأ يدعى مبدأ سيادة الشعب. فالشعب هو مصدر السلطة، وهو مالكها وحائزها، وهو الذي يفوّضها لمن ينتخبهم انتخاباً حراً (لاحظ حضور مفهوم الحرية). كما أن هذا الحد من سلطة الدولة يقوم على تعاقد مكتوب بين أفراد الأمة أوالشعب يتم بمقتضاه التصويت على وثيقة التفويت المؤقت للسلطة، وتحديد وضبط أشكال وشروط تنظيم عملية التمثيلية. وهذا التعاقد المكتوب هو الدستور.

مبدأ سيادة الشعب (والتمثيلية وإقرار المواطنة وسن الدستور وغيرها من العناصر الإجرائية) يقتضي التخلي عن فكرة التعبير ذي الشكل الوحيد عن الشعب الذي ليس بالتأكيد كتلة متجانسة، ومن ثمة فإن هذا التعدد (تعدد المصالح والآراء والرؤى) هو أيضا معطى جوهري في الليبرالية السياسية.

المبدأ الخامس هو حياد الدولة تجاه القيم، أي تجاه المعتقدات والآراء في مجالي الدين والأخلاق. ورغم أنه مبدأ نتج عن خصوصية التاريخ الأوروبي وبخاصة عهد الحروب الدينية في انجلترا إلا أنه أقرّ وبقيَ لأنه يفرض على جهاز الدولة، كعقل اجتماعي، وإرادة جماعية ألا ينحاز لأي طرف من أطراف الصراع سواء كان هذا الأخير دينيا أولغويا أو طبقيا او غيره. فهو مبدأ يكرس سمُوّ الدولة عن الصراعات التي تخترق المجتمع، مثلما أنه احتياط مؤسسي يحُول دون تسخير ايديولوجيا ما عرقية أو دينية او لغوية أو ثورية كوسيلة للاستئثار بالسلطة أو الصعود إليها. فمعيار قياس قيمة جهاز الدولة ليس هو الأفكار أو الإيديولوجيا التي تحملها أو تحمل إليها، بل هو الإنجاز والفعالية المؤسسية المضبوطة قانونيا.

هذه بعض القواسم المشتركة لليبرالية الغربية عامة كما بسطها ألان رونو، وهي

إيديولوجيا متمحورة أساساً حول الحرية عامة كقيمة سياسية أساسية، وحول الحريات الأساسية المشتقة منها: الحريات الاقتصادية، الحريات السياسية (الانتماء – التعبير– التصويت – الترشيح...) والحريات الفكرية (حرية الضمير وحرية التفكير...). لكننا نعرف أن الليبرالية ليبراليات: منها ما هو معتدل ومنها ما هو راديكالي، ومنها ما هو أقرب إلى نوع من الليبرالية الفوضوية التي تدعو إلى خصوصصة الوظائف الأساسية للدولة نفسها، كما هو الأمر لدى الأمريكي روتباند، ومنها ما هو راديكالي أو وحشي كالليبرالية الجديدة التاتشرية والريغانية.

في الأصُول الفيزيائية للفكرة الدّيمقراطيّة

الفكرة الديمقراطية فكرة قديمة، ظهرت في الفكر اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد، وتبلورت بالتدريج، إلى أن اكتملت وبلغت ذروتها في الفكر السياسي الغربي الحديث، ابتداء من القرن 18، في المدرسة الفلسفية السياسية التي بلورت مفهومَ الحق الطبيعي ونظرةَ التعاقد. والفيزياء علم طبيعي دقيق اتخذ سمته العلمية في الفكر الغربي الحديث ابتداء من القرن الثامن عشر، رغم أن جذوره تعود بدورها إلى الفكر الشرقي القديم وإلى الفكر اليوناني نفسه.

ولعل بالإمكان – استنادا إلى بعض مؤرخي الفكر -- المغامرة بإقامة نوع من التوازي بين الفيزياء والديمقراطية (في مدلولها السياسي)، لكن بأثر رجعي كما يقول أهل القانون، أي بإسقاط تجارب القرن الثامن عشر على القرون السابقة.

لقد بين الفيلسوف الفرنسي الكسندر كوايريه – وهو الفيلسوف الذي فهم وفسر المضامين الفلسفية للثورة العلمية الحديثة ابتداءا من القرن الثامن عشر – المسارَ الذي قطعته الفيزياءُ الحديثة في تمثّلها للطبيعة، وذلك في كتابيه **دراسات غاليلية** (باريس 1996) **من العالم المغلق إلى الكون اللانهائي**. ففي الوقت الذي كان مؤرخو الفكر يعتبرون السمة الأساسية للتحول الكبير الذي حققه العلم الحديث هو الانتقال من نظرية مركزية الأرض إلى نظرية مركزية الشمس، طور كوايريه فكرتيْ إضفاء طابع لا نهائي على المكان، وكذا إضفاء طابع هندسي عليه، واعتبرهما الفكرتين اللتين هزّتا بعُنف طرائقَ التفكير القديمة وشكلتا الجوهر الفلسفي لثورة العلم الحديث.

كان غاليلو قد طبق المبدأ الأقليدي على الفيزياء وأعلن في كتابه ***Ilsagiatore*** ، المبدأ القائل بأن **كتاب الطبيعة** مكتوب بلغة الرياضيات، ممططا بذلك العالمَ المغلق إلى حدود ذوبانه في الكون اللانهائي. ومن بين أهم نتائج هذه الثورة العلمية الجديدة إقامةُ مَجانَسة أكبرَ بين مكونات الطبيعة، إذ أصبح المكان واحداً متجانس العناصر، مثلما أصبح الزمن واحداً

متجانس العناصر. وبعبارة أخرى لم يعد هنالك فارق بين وحدات المكان فيما بينها، كما لم يعد هنالك فارق بين الوحدات المكونة للزمن فيما بينها. فعناصر أو أجزاء المكان متماثلة ومتجانسة فيما بينها تماما، مثلما هو الأمر بالنسبة للوحدات أو العناصر المكونة للزمان.

لكن هذه النظرة «الديمقراطية» الجديدة إلى العناصر الأساسية المكونة للطبيعة (المكان والزمان) دخلت في صراع وتعارض مع التمثل القديم لكوْن غير متجانس وغير متساوي العناصر، وفتتت بالتدريج ذلك المنظور، وهيأت النفوس لتقبل التّطبيق الواسع لمبدأ العلية.

وتلخص الباحثة الفرنسية بلاندين باريت كريغل Blandine Barret Kriegel في كتابها القيم **حقوق الإنسان والحق الطبيعي** هذا التحول الفكري الكبير الذي أحدثته الثورة العلمية الحديثة بريادة غاليلو، مشيرة إلى تأثيره على الفكر السياسي الحداثي في الغرب قائلة «لقد حطمت الفيزياءُ الغاليلية المتعلقةُ بالمكان اللانهائي المتماثل العناصر النموذجَ الطبيعيَّ لمجتمع غير متساوي الأعضاء، الذي كانت تقدمه بسخاء الكوسمولوجيا القديمة». وربما كان انتقال فكرة المساواة من الفيزياء، أي من الطبيعة، إلى العلوم السياسية، وإلى المجتمع، هي أقوى فكرة أثرت بها الفيزياء على العلوم الاجتماعية في العصر الحديث.

لقد أصبح اللاتساوي الاجتماعي بدون سنَد نظري بعد أن تم إثبات أن حالة الطبيعة هي حالة تساو. وهكذا رنّت فكرة التساوي بقوة في الفكر السياسي الغربي الحديث، وبخاصة لدى روسو في **العقد الاجتماعي**. ومقابل ذلك كانت الكوسمولوجيا القديمة قائمة على عدم تساوي عناصر الطبيعة. فالأجسام السامية تسمو إلى الأعلى بحكم سموّها وتفوقها، بينما الأجسام المادية العادية تنثال إلى أسفل بحكم تكوينها ومكانتها الدونية. ومثلما كانت الكوسمولوجيا الأرسطية سنداً فلسفياً ونظرياً لكل النظريات التي تقول بعدم التساوي أو تقبل به ، أصبحت الفيزياء أو الكوسمولوجيا الغاليلية الحديثة السندَ الفلسفي لكل النظريات السياسية المنادية بالديمقراطية السياسية والتساوي بين الأفراد في تكوينهم وفي الحقوق السياسية المنذورة لهم.

بل إن الباحثة المذكورة لا تقف عند حد إرجاع الفلسفة السياسية الحديثة القائمة على مبدأ المساواة إلى الثورة الفيزيائية في مطلع العصر الحديث، بل تعتبر هذه الثورة الكوسمولوجية بمثابة المحرك الذي غيرّ تماماً الفكرَ السياسي الحديث، وهيأ بفكرة انتقال الحق الطبيعي إلى الإنسان ذاته ما يسميه الباحثون بتذويت الفكر الحقوقي، أي بإرجاع الحق إلى الذات الإنسانية نفسها.

فإلى أي حد يتقبل أصحاب العلوم الاجتماعية والسياسية هذا الربط الفكري والابستمولوجي بين فكرة المساواة في الطبيعة كما بلورتها الثورة العلمية الحديثة وبين فكرة المساواة التي شكلت جوهر الفكر السياسي الحديث؟

3. زمـن العولـمة

الشّبكَات العنكبُوتيّة

من قال إن الأرض لا تحظى« بالعناية» الإنسانية اللازمة؟ كان الفيلسوف الفرنسي مونْتيني Montaigne يردد أن «الصمت الرهيب المطبق لهذه الفضاءات الكونية اللانهائية يرعبني !» وكانت قولته تلك تعبيراً عن مستوى تكوّن العلم والتقنية في عصره (القرن السادس عشر)، فقد كانت الكرة الارضية هادئة وصامتة آنذاك، وكان ينظر إليها على أنها مركز الكون. كوكب هادئ، يدور حول نفسه وحول الشمس بوتيرة منتظمة تعكس تناغم ودقة نظام الكون.

فجأة، وابتداءا من القرن السابع عشر الميلادي، بدأ نوع من الصخب الكوني يلف الأرض. فتلاحقت الثورات التقنية والعلمية، وتسارعت وتيرة الاكتشافات، مما غير بالتدريج صورة الأرض أساسا وصورة الكون.

فقد كشف لنا العلم أن الأرض ليست مركز الكون وأننا لا نعيش في عالم مغلق، بل في كون لا نهائي الشساعة، يحتوي على ما يزيد على مائة بليون مجرة، تضم الواحدة منها ما يفوق عشرة بلايين تريليون كوكب، وكل مجرة تدور حول محور هو ثقب أسود عملاق. لكن العلم الحديث، في الوقت الذي كشف للإنسان عن محدودية الأرض ولا نهائية الكون، أدخل الأرض في دوّامة من التغيرات والتحولات لا حد لها، كما أقحمها ضمن شبكات تواصلية ضخمة. فبعد أن كانت الأرض ملفوفة في الصمت قذف بها العلْمُ التقنيُ الحديثُ في أتون اشتعال وضجيج وفي سياق شبكات لانهائية.

لقد أصبحت الأرض كوكبا في حالة غليان، كوكبا مشتعلا تنبعث منه أبخرة ودخان ثاني أوكسيد الكربون الذي أخذ يخترق الطبقات الجوية الحامية للأرض، كوكبا تجوب فضاءه آلاف الطائرات المدنية والحربية، وتحيط به عشراتُ الأقمار الصناعية. كما أصبحت الأرض كيانا محروسا ومرصودا كليا، لدرجة أن بإمكان هذه الشبكات العنكبوتية المحيطة بالأرض أن ترصد حركة أيّ جسم في أية نقطة من نقط الأرض. وفي نهاية القرن العشرين لأن هناك:

- حوالي مليار ونصف مليار جهاز تلفزيون في العالم.
- حوالي 800 مليون مشترك في شبكات الهاتف.
- بضع مئات من ملايين الهواتف المحمولة.
- حوالي 1500 قناة تلفزية رقمية.
- مئات الملايين من أجهزة الحاسوب.
- عشرات الملايين من المشتركين في شبكة الانترنيت (سيبلغ عدد الرواد سنة 2010 ما قدره 800 مليون مرتاد).
- آلاف الأجهزة الإذاعية المبثوثة على أطراف الكرة.
- عشرات الأقمار الصناعية المحيطة بالكرة الأرضية على شكل آذان وعيون.

وقد كشف الاتحاد الأوروبي مؤخراً عن وجود شبكة «أشيلون» وهي شبكة عالمية سرية للتجسس، ترصد وتدون وتحلل رسائل الفاكس والمكالمات الهاتفية والبريد الإلكتروني كل أشكال الإرسال الفضائي عبر العالم. شبكة أشيلون الاستخبارية العالمية، التي أنشئت في ظروف الحرب الباردة سنة 1947، تستقبل ما يبثه القمر الصناعي الأمريكي «ماجنوم» من موجات الراديو والهاتف، وتتراوح مهامها بين مراقبة الشركات، والتجسس الصناعي ومراقبة كل أشكال الحركة على وجه الأرض، وبالإجمال مراقبة دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء.

والتقرير الذي أعدته لجنة من الاتحاد الأوروبي يرى أن وجود نقطة اتصال ومراقبة تابعة للشبكة على الأراضي البريطانية (في منطقة يوركشاير) يجعل أوروبا عارية تماما، ويعتبر ذلك انتهاكاً للمادة الثامنة من «الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان». وهي المادة التي تنص على حرمة وخصوصية الحياة العائلية والحياة الشخصية وسرية المراسلات والاتصالات الشخصية للأفراد.

إن الكرة الأرضية محط «عناية» بشرية أيضا، عناية مجهرية بصرية وسمعية في نفس الوقت، مما يجعلها كرةً ترصدها عيونٌ وآذانٌ عملاقة منتصبة في الفضاء، وتلفها شبكاتٌ عنكبوتية من أشكال التواصل والمراقبة الأمنية المجهرية.

هَلْ صحيح أن العلْمَ لا يفكّر؟

من أطرف الافكار المأثورة عن الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر قوله إن «العلم لا يفكر». وهي فكرة ظهرت أول مرة لديه في محاضرة القاها في جامعة فريبورغ سنة 1952 ثم تواترت في العديد من كتاباته.

الطابع المثير لهذه الفكرة هو إلقاء ظلال من التساؤل الشكي حول العلم، الذي أصبح في العصور الحديثة النموذج الأسمى للتفكير الدقيق والفعال لدرجة أن أية معرفة أو نمط تفكير لم ينصب في قوالب علمية أي منهجية واختبارية وحسابية هو تفكير غير سليم، ولا عليم.

«كيف يمكن إذن فهم وتقبّل هذه الفكرة في عصر سيادة وسيطرة العلم كنموذج أسمى لكل معرفة ولكل تفكير، في عصر يود فيه العلم أن يصبح مرادفا للحقيقة؟»

عندما وجه المذيع التلفزيوني هذا السؤال لهيدجر سنة 1969 أي خلال سنواته الأخيرة، كان جوابه أن مقصده من هذه الجملة، التي أثارت الكثير من التساؤلات، هو «أن العلم لا يندرج بعد في سياق الفلسفة» أي أن هناك فرقا كبيرا، نوعيا إلى حد ما، بين طبيعة التفكير الفلسفي وطبيعة «التفكير» العلمي.

فالعلم لا يستطيع تحديد ماهيته ولاماهية المفاهيم التي يستعملها : الكيمياء لا تستطيع تعريف المادة، والفيزياء لا تستطيع معرفة ماهية الحركة والمكان والزمان. فالعلمان معا يستعملان هذه المفاهيم كمصطلحات عبر تعريف إجرائي يقود إلى تقدم البحث وتحقيق نتائج ملموسة. فالعلم لا يُعْنَى بالماهيات والمضامين العميقة ولا بالمسبقات أو اللواحق الميتافيزيقية للظواهر. فهو، رغم الصورة الملازمة لمطامح العلماء، متواضع وإجرائي ونسبي في أحكامه. فالعلوم الجزئية تسعى للإجابة عن سؤال الكيف واللماذا لكنها تؤجل أو تترك السؤال الكبير سؤال الماهية.

إن العلم، من حيث أنه تقني في توجهه، وفي طريقة إدراكه للظواهر، وفي غاياته ذاتها، يظل عملياً وإجرائياً بمنأى عن اهتمامات الفلسفة ومشاغل الميتافيزيقا، حتى وإن كانت الموارد والمعطيات التي يقدمها أساسية وضرورية للأسئلة الفلسفية.

لا تنفي الفلسفة وجود علاقة حميمة وصميمية من نوع خاص بينهما. وهذا ما يؤكده «هيدجر» نفسه عندما يبرز المضمرات الفلسفية والميتافيزيقية للعلم، وعندما يعتبر العلم نفسه موقفا معينا من العالم، ورؤية تقنية للعالم، أي موقفاً فلسفياً، وامتداداً — على الأقل- لرؤية فلسفية تدحرجت في وادي التفكير الإنساني منذ الإغريق.

إن العلم يضمر بُعداً فلسفياً لا يعيه. وربما كان العلم في حد ذاته هو المثال النموذجي لتصور فلسفي معين للعالم قوامه تصور مواضعاتي (اتفاقي) يعتمد تدخل الإنسان في الطبيعة بهدف تسخير مواردها وتدجين ظواهرها، والتحكم في مساراتها وتعريتها بالكشف عن العلاقات الكمية القابلة للقياس والحساب والتكميم. كأن العلم بطبيعة نوع تفكيره لا يمكن أن يعي مضمراته الفلسفية كما لا يمكنه أن يتحكم في مستثمراته الإيديولوجية. فالعلم بهذا المعنى لا يفكر، أي لا يعي مصادراته الفلسفية، وصورة العالم الكامنة فيه، ونموذج إرادة القوة المتحكمة فيه، ولايعي القوى الدافعة المحركة له ولا القيم الأخلاقية والاجتماعية والسلطوية

المضمرة فيه. فالعلم اليوم هو نموذجُ الحقيقة ومصدرُ المشروعية السياسية العصرية على الأقل، لأن السياسة الحديثة تستلهم العلم كنموذج للثقافة السياسية ذاتها.

لهذه الفكرة إذن وجهان: وجه «سلبي» قوامه أن العلم يختلف عن الفلسفة من حيث المفاهيم والمنهج، وطريقة التفكير، والعلاقة بالنتائج، وذلك على الرغم من الوجه الآخر الخفي لارتباط العلم بالفلسفة من حيث مضمراته وخلفياته وصورة العالم الكامنة فيه؛ ووجه إيجابي قوامه أن العلم ينتمي إلى التقنية، بل هو وجه من وجوه الموقف التقني. فهو استفسار للطبيعة، وتحقيق بوليسي معها بغية جعلها تسلم أسرارها وكنوزها، وتحويل الظواهر إلى كميات قابلة للحساب والاستعمال. فالعلم الكوني الحديث لم يعُدْ معرفة تأملية لظواهر الطبيعة، بل أصبح شكلا من أشكال إرادة القوة والسيطرة. فارتباط العلم بالتقنية هو الوجه الآخر لارتباط العلم بالقوة والسيطرة العمياء على الطبيعة وعلى الإنسان ذاته، وتحوله إلى قدرة في يد من يمتلكه.

إلا أنه إذا كان العلم لا يفكر (تفكيرا فلسفيا)، فهو أيضا لا يفكر تفكيرا أخلاقيا. فالمقاصد الروحية والغايات الأخلاقية والأخلاقية المضادة لا تدخل في صلب مشاغل العلم واهتماماته، وذلك ابتداء من منطلقاته المنهجية ذاتها، ومن فصله منذ البداية بين حكم الواقع وحكم القيمة، وبين القبليات والبعديات، وبحكم استبعاده لأي منظور غائي. العلم في عمقه بحثي وكشفي، وصفي وتشريحي. أما القيم الإيديولوجية (الواردة من مجال الحاجيات الاجتماعية)، والقيم الميتافيزيقية (المتولدة عن الحاجات الميتافيزيقية للإنسان عامة)، فهذه مجالات قيم ومعنى لا تدخل في صلب اهتمامات العلم بمعناه الحديث.

نهايةُ فكْر النّهَايَات

نهاية الميتافيزيقا، نهاية الإنسان (موت الإنسان)، نهاية الفلسفة ، نهاية التاريخ، نهاية الإيديولوجيا، نهاية الحداثة، نهاية المقدس، نهاية القومية.... إلى غير ذلك من النهايات التي يطن وقْعُها في أذهاننا، كتابةً وشفاهةً، في وسائل الإعلام والتثقيف، تجعل المرء يتساءل عن مدى صحة هذه السيمفونية المتكاملة من النهايات.

ما سرُّ هذه القيامة الفكرية التي تكاد تشكل اليوم إحدى ميثولوجيات العصر، خاصة وأننا نحس عُقولنا معرّضة بصدد هذه المسألة لعملية نصب وكذب كبيرة. ففي الوقت، الذي تصدح فيه طيور النهاية بأغاريدها المتعددة الألوان والأنغام، نكاد نشاهد العكس تماما. فلا الفلسفة انتهت ولا الإيديولوجيات انقرضت، ولا الميتافيزيقا أفلست، ولا التاريخ أفل ظله، ولا الإنسان اختفى.

إن هذا اللحن الجنائزي، حتى إن لم يُعبّر عن مأتم فعلي، يؤشر على وجود تحولات نوعية في عصرنا هذا، توحي بوجود انكسارات وخسوفات كبيرة. لكن المتتبع الفطن لا يتناسى الشحنة البلاغية الثاوية في تعبيرات النهاية، ولا يغفل السياقَ الذي ظهرت فيه.

فنهاية الميتافيزيقا مقولة روجتها الاتجاهات الوضعية المتأثرة بالعلم الوضعي. فقد خُيِّل لهذه الاتجاهات أن تطور العلم والتقنية سينير مجاهل الكون أمام عقل الإنسان، وسيبدد الظلمة المنتشرة في ثناياه، وبذلك لن يعود الإنسان في حاجة إلى الميتافيزيقا سواء باعتبارها نمطا من التفكير او عالما ماورائيا. لكن تطور العلوم الإنسانية أثبت لا فقط استمرار وبقاء الميتافيزيقا بل أثبت حاجة الإنسان العضوية إليها، وذلك باعتبارها «كائنا ميتافيزيقيا» لا يكتفي بما هو واقع بل يشرئب إلى المأمول والممكن باستمرار. وقد بيّنت الأنثروبولوجيا أن الإنسان كائن تمثلات وأن المتخيل جزء أساسي من الواقع الإنساني، كما بينت على وجه الخصوص، أن المقدسَ بُعْدٌ بنيويٌ أساسي في الوعي الإنساني. فالإنسان ليس مجرد كائن عضوي أو آلة رائية لا ترتبط إلا بما ترى، بل هو الكائن ذو الأبعاد والفضاءات المتناضدة.

فكرة نهاية الإنسان فكرة ازدهرت مع أوج سيادة الاتجاهات البنيوية وهي كتعبير مجازى لا يخرج عن إحدى دلالتين:

الدلالة الأولى معرفية ومنهجية، قوامها أن العنصر الإنساني عبارة عن «زائدة (دودية) معرفية». فالعلوم الإنسانية، كما يقول كلود ليفي ستراوس، تستطيع أن تعرف الإنسان دونما حاجة إلى هذا العنصر الإنساني الذي هو الذات. فالمحدد الأساسي هو البنيات، أما الذوات البشرية فهي أشبه ما تكون بريشة في مهب رياح التحديد والحتمية، بحيث لا تستطيع أن تؤثر فيها. وفكرة موت الإنسان في معناها المعرفي الإبستمولوجي هي الفكرة التي تفترض إمكان قيام معرفة بالإنسان من خلال البنيات المختلفة (الداخلية والخارجية) التي تحدده. وخلاصة هذا أن الموضوع الخارجي هو الذي يحدد الذات ويتحكم فيها. وقد سرت هذه الفكرة في كل العلوم الإنسانية المتأثرة بالبنيوية سريان النار في الهشيم وقد عبر عنها التوسير بمصطلح خاص هو النزعة اللاإنسانية النظرية أو المعرفية.

أما الدلالة الثانية فهي دلالة إيديولوجية ترتبط بتطور الفكر الغربي. فقد كانت الصورة التي كونها الفكرُ الغربي والنزعة الإنسانية الحديثة عن الإنسان صورة كائن عاقل يتمتع بإرادة ووعي وقدرة على الفعل والمسؤولية. ومع تطور العلوم الإنسانية، وبخاصة التحليل النفسي واللسانيات والأنتروبولوجيا، بدأ يتبّين أن الإنسان ليس كائناً عاقلاً وواعياً، بالمعنى الكلاسيكي القوي المتوارث عن ديكارت، بل هو كائن تداهمه الرغبة ويراوده الخيال، وأنه ليس قادرا على الوعي بذاته الفردية، وأن فعاليته محدودة، وإرادته مشروطة ومرهونة. ففكرة الإنسان يقصد بها نهاية صورة معينة للإنسان هي صورة الإنسان في فكر النهضة ونزعتها الإنسانية، أي الإنسان العاقل والعقلاني.

أما نهاية التاريخ، سواء عند هيغل أو عند شارحه ومؤوله كوجيف، أو لدى فوكُوياما الذي بعث هذه الفكرة من رميمها، فتعني أن التاريخ البشري ينتهي ويقف عند الدولة الليبرالية الحديثة. ففكرة نهاية التاريخ لا تعني نهاية حقبة وبداية أخرى، بل إن العصور الحديثة لا تستطيع أن تخرج عن الأفق الليبرالي الذي يشكل نهاية (لا انتهاء) للتاريخ.

فكرة نهائية أخرى ما تفتأ تقرع آذاننا وهي نهاية الإيديولوجيا، منذ الخمسينات إلى الآن، بصيغ وأشكال متنوعة. وهي بالتأكيد فكرة ذات أبعاد متنوعة، فهي، على المستوى المعرفي، تشير إلى أن العلم والمعرفة العلمية قد انتصرا على الإيديولوجيا والمعرفة الإيديولوجية أوالقيمية، وأن شرط الموضوعية الذي تتطلبه كل معرفة علمية سيقود إلى إبعاد، «المعرفة» الإيديولوجية باعتبارها معرفة متحيزة وغير علمية. لكن لمصطلح نهاية الايديولوجيا وجهاً آخر شبيهاً بفكرة نهاية التاريخ، ذلك أنه مع ازدهار المجتمعات الاستهلاكية ودخول الرأسمالية مرحلة الإنتاج العالمي الموسع، تولّد وهْمٌ يقول إن الحاجات البشرية سيتم إشباعها كافة بفضلِ التقدمِ التقني. وبما أن الإديولوجيات (والإيديولوجيات الثورية على وجه الخصوص) تضم بُعداً يوتوبياً واحتجاجيا (على الواقع) ومطلبيا، فإنها في الطريق إلى الانقراض، حيث لم تعد هناك حاجة إليها مع توفر الإشباع والاكتفاء. والحال أن العكس هو الذي حدث، فالإيديولوجيات تتوالد وتتكاثر وتتناسخ وتتخذ مسوحا متعددة ودورات أشبه ما تكون بالدورات الكونية. فهي تارة علمانية وأخرى دينية وهكذا.

والطريف في الأمر ما يردده بعض الكتاب العرب عن «نهاية المشروع الحضاري أو الثقافي الغربي». وهي صيغة أخرى، عربية هذه المرة، لفكر النهاية المتسلسل هذا. والمعنى الوحيد المقبول لهذا المصطلح ليس انتهاء المشروع الحضاري الغربي، بل تحوله تحولا مفصليا هذه المرة بانتقاله من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. وحتى عندما يحاول متلقطو الأفكار الغربية الإيحاء بالنهاية، فإن كل المؤشرات تدل على أن هذه الحضارة هي في طور الانتقال إلى حداثة أوسع وأغنى، حداثة تتساءل عن ذاتها وتوسع مكوناتها لتشمل الآخر بجانب الذات، واللاعقل بجانب العقل، والمقدس بجانب الدنيوي. ولا شك أن المعنى المأساوي والجنائزي الذي تنتهي به هذه المصطلحات إلى الكتابة العربية الراهنة غير صائب، إن لم يكن شكلا من أشكال الوعي الخاطئ والكذب على النفس.

الإنسانُ المعَاصر: بضاعةٌ أمْ أداة؟

مشهد العالم المعاصر هو فعلا مشهد يثير الرثاء: حروب في كل مكان، مؤامرات، اقتتال بين الإخوة، مديونية خانقة حتى بالنسبة لدول ذات ثروات أو غنية، انفصالات،

انقلابات...

والطريف في الأمر أن ثقافة هذا العصر، الثقافة الجماهيرية السمعية البصرية الخاضعة لتوجيه المركبات الصناعية والعسكرية والتجارية الكبرى في العالم، أسهمت ليس فقط في إضفاء الطابع الدرامي على صورة العالم اليومية، بل جعلت الدراما والمأساة والدم والدموع والآلام والعنف عامة مشهداً عادياً وطبيعياً ومألوفاً. لقد أصبح الخير Le bien والسعادة والسلم هي الاستثناء. إن إخضاع المشاعر الإنسانية (النبيلة منها والوضعية) للدائرة الميركانتيلية، دائرة الكسب والربح، يقتضي ويمر عبر إضفاء الطابع الدرامي عليها ابتداء من مسلسلات التلفزيون وأفلامه إلى نشرات الأخبار إلى الجرائد والمجلات المتداولة. كل هذا المركب الإعلامي الصناعي السياسي يتضافر ليصوغ صورة دراماتيكية عن العالم.

لكن المؤسف هو أن لهذه الصورة سندها ومرتكزها في الواقع. فشلال الدماء والدموع والأحزان المتدفق في كل مكان من هذه الكرة، هو من جهة بضاعة إعلامية ثمينة، لكنه من جهة ثانية انعكاس لوضع بشري جديد أصبح فيه العنف إعلاميا وعموميا في الوقت نفسه.

فالذي حصل هو أن التوازن التقليدي بين النوازع العدوانية في النفس البشرية، التي تزكيها أو تشعلها أو تلهب أوارها مكاسب اقتصادية أو سيطرة سياسية أو استتباع ايديولوجي، وبين الكوابح الحضارية ضد استشراء العنف والوحشية التي تختزلها القيم الدينية والمنظومات الأخلاقية، قد اختل نهائيا لصالح الغرائز والدوافع البهيمية، وذلك مع خسوف قوة المنظومات الفكرية التقليدية أو تضاؤل تأثيرها تحت تأثير ثقافة أخرى هي ثقافة النجاعة والمردودية والفعالية المرتبطة بالتقدم التقني. لقد زادت التقنية من قوة الإنسان فردا وجماعة ونوعا. وتناغم هذا التزايد مع انشحاذ القوة البهيمية (قوة الكسب والسيطرة) بارتفاع المحظورات وانبساط القيم واستوائها.

إن توافر آلات وأدوات الحرب والعنف حافز مادي وموضوعي كبير يجد في تهيؤ النفوس والعقول استجابة كبرى. فهذه الآلات صُنعت لتُستعمل وتُصرف لا لتُشاهد وتُتأمل. إنها ليست مشاهد أو لوحات فنية للاستعراض بل أدوات تحث على الاستنفاذ والاستنهاك والاستعمال. هذا نداؤها في ذاتها، بغضّ النظر عن الأساليب السياسية والتجارية والإعلامية التي يهيئها منتجوها للمساعدة على صرفها وتصريفها.

إن الدماء والدموع والآلام، المسوقة اليوم إعلاميا على نطاق واسع، هي من جهة استجابة لطبيعة البشرية ينكشف بالتدريج بعدها العضوي البهيمي ليسطر على بعدها الروحي والأخلاقي ، لكنها استجابة أيضا للمتطلبات المتداخلة لعنصرين أخذا يشتبكان إلى درجة التماهي والتوحد هما: التقنية ورأس المال. فمن حيث أن وجودهما لا يتوقف فقط على مجرد الحضور والمثول بل على الفعل، وعلى هذا الذي يسمى اليوم ممارسة، فإنهما مدفوعان بحكم

ماهيتهما وتركيبهما الداخلي إلى التطور والنمو: تطور التقنية الكمي والكيفي، نمو رأس المال: هذان هما الغايات السامية القصوى لهذا العصر والمحركات الدينامية الخفية ــ المقنعة بأنظمة سياسية وشركات متعددة الجنسية، ومركبات صناعية عسكرية وبمقاطع بشرية ــ لمخاضاته ومآسيه.

هل هي قدرية جديدة، قدرية تكنو رأسمالية أخذت بتلابيب العالم منذ القرن الثامن عشر؟ هل من أمل بالخلاص؟

وراء عبارة النظام العالمي الجديد، ذات الرنة السياسية القوية، تكمن صورة ثقافية للعالم الحديث، صورة قوامها أن فواعل Acteurs التاريخ العالمي المعاصر، الذي اتخذ بعدا كوكبيا وقرويا (ماك لوهان) اليوم هي التقنية ورأس المال. قد نميل إلى اختزال أحد الطرفين وتذويبه في الآخر، لكن التحليل المعمق بيّن أنه على رغم تناغمهما وتشابكهما فإن لكل منهما مسلماته ومقتضياته. فالتقنية هي تحويل كل شيء إلى أداة نافعة وقابلة للاستعمال، أي إنها تنشر وتشرع لعلاقة نفعية ــ أداتية ـ استعمالية مع كل الأشياء، بما في ذلك البشر كشيء متميز بين الأشياء. أما رأس المال فهو القوة أو العلاقة التي تحوّل كل شيء إلى بضاعة قابلة للتبادل، وبذلك يُخلق نمط آخر لعلاقة الإنسان بالعالم وهي العلاقة التبادلية أوالسلعية المعممة.

وعندما ينعدم هذان الفاعلان الكونيان ــ بعد فترة تشويش استمرت زهاء السبعين سنة من القرن الماضي ــ فإن الكرة الأرضية كلها تصبح مسرحاً لألعاب القوى بالمعنى الحرفي للكلمة، أي العاب الموت والدمار، وذلك في انتظار دليل عكسي على ذلك.

ثقافةُ الكَلمة وثقافةُ الصُّورة

منذ اختراع التيلفزيون والسينما وتطور الوسائل السمعية البصرية بدأ يتبلور نوع من الصراع بين ثقافتين متباينتين : ثقافة الكلمة وثقافة الصورة.

ثقافة الكلمة هي ثقافة النخبة، ثقافة العقل (أو على الأقل الذهن بأساليبه الاستدلالية)، في حين أن ثقافة الصورة هي ثقافة الجمهور أو العمود الفقري للثقافة الجماهيرية، كما أنها ثقافة الوجدان والانفعال والغرائز. ومبدئياً نقول إن ثقافة الكلمة هي امتداد للاستدلال العقلي، وإن ثقافة الصورة امتداد للإدراك البصري.

وعندما نستخدم كلمة ثقافة هنا، فذلك للإشارة إلى البون الشاسع بين نوعين مختلفين من الأليات المعرفية، ومن طرق إدراك العالم، حتى ولوْ كانت وسائل الإعلام والتواصل الحديثة تحاول الجمع بين الثقافتين أو تطعيم ثقافة الصورة بلقاحات من ثقافة

الكلمة.

والصورة على العموم، التي هي عماد وقوام ثقافة الصورة، كيان مرجعي قائم الذات، وممتد على نفسه، كأنه هدف في ذاته لا يحيل على شيء آخر. الصورة هي الغاية والمنتهى، هي البديل عن العالم أو قائم مقام العالم العيني، بل إن الصورة توهمنا بأنها هي الواقع العيني ذاته، هذا العالم بخدعة خادع، هو الذي ينتقل إلينا، في بيوتنا، في حميميتنا في عقر دارنا، بل في غرفة نومنا. ولا تكتفي الصورة بأن توحي لنا بأنها هي الواقع الحق، وأن الواقع العيني لا يعدو أن يكون هباء وسيدا بالقياس إليها، ولا تكتفي بتحويل ذاتها إلى أقنوم مرجعي يحمل دلالته في ذاته لا بالقياس إلى شيء آخر، ولا تكتفي ببراعة الانتقال إلينا والتسرب إلى بيوتنا والاستقرار في شبكتنا، بل إنها، على المستوى المعرفي، تخدعنا عندما توحي لنا بأنها هي العلم عينه والمعرفة عينها والثقافة ذاتها. إنها تطابق وتجعلنا نطابق بسهولة بين الخبر والعلم، بين المشاهدة والمعرفة.

أما الكلمة فهي تنتمي وجوديا ومعرفيا إلى نظام آخر. الكلمة على العموم أداة ووسيلة أو رمز دال Signifiant. وهذا الدال عند تآلفه مع مجموعة دوال أخرى، يطلق في ذهننا آلية تفكير: أي آلة مقارنة وحكم واستخلاص، ولنقل آلية تأويل. وإذا كانت الصورة مبنية على المشخص concret والملموس فإن الكلمة مرتبطة بقدر من التجريد وبمستوى من التعميم. وإذا أردنا استخدام مصطلحات كانطية قلنا إن الصورة التي يحملها إلينا التيلفزيون أقرب إلى الحساسية ومقولتيها: المكان والزمان، في حين أن الكلمة أقرب إلى نظام الفاهمة أو الذهن entendement الذي يعمد إلى استخدام قوانين عقلية ومنطقية: الهوية، العلية، الكمية، الكيفية، العلاقة .

فالكلمات، سواء كرموز مكتوبة أو كرموز منطوقة، تنتمي إلى جهاز رمزي إحالي، يعتمد التأويل، أي تشغيل الآليات الذهنية من خلال قدر معين من التجريد. وبهذا المعنى فالصورة، ببهائها وألوانها الزاهية، لا تتطلب مجهودا كبيرا في التلقي خارج مجهود التركيز على التسلسل الزمني والمكاني. فالصورة ذات بعد هيدوني لَذّي بل إيروتيكي (شبقي). إنها جذابة، مغرية، توحي بالاسترخاء ومتعة التلقي. فرسالتها متضمنة فيها أو قل الصورة هي ورسالتها message نفس الشيء. أما الكلمة فتتطلب قدرا من العناء. والنص، على العموم، من حيث هو متوالية كلمات، يتطلب تفكيك العلاقات القائمة بين الكلمات. الصورة تعطي دفعة واحدة بينما تقدم الكلمة نفسها على هيأة سلسلة متلاحقة من الصويتات (الفونيمات) والمورفيمات والوحدات الدلالية، والجمل والفقرات.

لذلك يكون وقع الصورة أقوى من وقع الكلمات. كانت الكلمات أداة تعبئة وحفز (إما على الموت – في الحرب – أو على الحياة). لكن التلفزيون اليوم هو المحرض الأكبر إما على الثورة (مثال رومانيا) أو على الاستهلاك والمتعة (الإشهار) أو الأداة الكبرى للتخدير

السياسي في كل بقاع العالم. فالفكرة على العموم قاتمة، والنص أشبه ما يكون بشبكة عنكبوت من العلاقات الرمادية. إن الفكرة غير ملونة وعسيرة في حين أن الصورة ملونة، جذابة ومغرية. ومن يمتلك اليوم سلطة الصورة سيصبح دون منازع هو مالك السلطة، أو كما يقال ريجيس دوبريه فإن سيد الصورة هو سيد البلاد. وبذلك تكون الأزمنة المعاصرة هي أزمنة حكم الصورة أو سلطة التلفزة télécratie ضمن هذا العصر الجديد، الذي أطلق عليه دوبريه نفسه عصر الفيديو سفير، الممتد من اختراع التلفزة الملونة إلى الآن.

طغيان الصورة في الثقافة الجماهيرية المعاصرة هو طغيان الشكل على المضمون أو تحول الأشكال إلى مضامين. والثقافة التي تفرضها الصورة هي ثقافة أشكال ورموز، ثقافة سطوح أصبحت أعماقا. إنها ثقافة ثنايا انبسطت، وبواطن تمظهرت، وأعماق تسطحت. ثقافة تختلف نوعيا عن ثقافة الكلمة أو ثقافة اللوغوسفير حسب التصنيف التاريخي الذي قدمه دوبريه في كتابه **حياة الصورة وموتها** من حيث أنها تلغي التقابلات والثنائيات القديمة لتُحل محلها محددات وجديدة، نحن اليوم جميعا مدعوون إلى الوعي بها، مادامت تداهمنا في كل آن وفي كل مكان.

الثورة المعْلُوماتية والواقعُ الافْتراضيّ

لا تزال اللغة العربية تصارع من أجل فهم وامتلاك وتسمية التحولات التقنية الجديدة التي أتت بها الثورة المعلوماتية التي تكتسح العالم اليوم. على مستوى المصطلح، هناك تضارب حول المقابل العربي لمفهوم Virtuel و Virtualité فالبعض يستعمل مصطلح افتراضي، وآخرون يستعملون ضمني أو مضمر، وثوالث يستعملون كلمة خائلي وخائلية اشتقاقا من فعل خال (خال السراب ماء). لكن عيب هذا المصطلح هو أنه يتضمن بُعْدَ التخيل والتوهم (أو التهيؤات كما تسعفنا بذلك الدارجة المصرية) في حين أن الواقع الافتراضي الذي تنشئه التكنولوجيات المعلوماتية هو واقع «موجود» وجودا فعليا. فهو أقرب ما يكون إلى السراب أو الضباب. قائم وموجود لكنه فرار. ومع ذلك فإن المصطلح العربي: «خائلي» مصطلح معبر وييسر عملية الاشتقاق كما يقول نبيل علي في **الثقافة العربية وعصر المعلومات**. (منشورات عالم المعرفة- الكويت).

لكن وراء الحيرة اللفظية حيرة أخرى أكبر هي الحيرة الفكرية الناتجة عن التحولات الثقافية والذهنية التي يفترضها ويتطلبها مفهوم الواقع الافتراضي أو الخائلي. فنحن لا نرى إلا الواقع المكاني الزماني الموجود أمامنا، في حين تحدثنا الثورة المعلوماتية عن «واقع» (لا عن خيال) مواز موجود هو أيضا وجودا فعليا (ضوئيا).

لقد كان العالم، في التصور التقليدي البدائي، مسكوناً ومأهولاً بكائنات غير مرئية

من قبيل الجنون والعفاريت من صنف شمهروش وإخوته. وقد شك العلم الحديث فيها بتسليط ضوء المعرفة (وضوء الكهرباء) على هذه العوالم المعتمة باستبعادها وإنكار وجودها. لكن ها هو اليوم يعود لنا بكائنات شبه مرئية (كالجراثيم والفيروسات...) وبكائنات من صنف جديد توجد بين الواقع والخيال وبالضبط في منطقة وسطى بينهما.

فالواقع الافتراضي (أو الخائلي) واقع مواز للواقع الفيزيائي والتاريخي اليومي، لكنه ليس هو بالضبط. فنحن نسمع اليوم عن معارك القرصنة المعلوماتية، وحرب الفيروسات، وعن المؤسسات الافتراضية والجماعات والتجارة، وكأننا أمام عالم مواز «مسكون» هو أيضا من طرف كائنات جديدة. وهذا الواقع الافتراضي الجديد الذي تخلقه الثورة التقنية المعلوماتية هو أقرب ما يكون إلى صورة المرآة مع فارق بسيط يتمثل في أننا أمام وجود فعلي ضوئي، امام كائنات وكيانات ضوئية.

ما هو الواقع الافتراضي أو الخائلي؟ يرى بييرليفي وهو انتربولوجي فرنسي تخص في دراسة الظواهر الإعلامية والمعلوماتية) في كتابه **ما هو الواقع الافتراضي؟** . أن الخائلية هي حركة عامة تمس الإعلام والتواصل والأجسام والأداء الاقتصادي والحساسية والذكاء ... والخائلية (أو النحن: الطوائف أو المجموعات الافتراضية والمقاولات الافتراضية والديمقراطية الافتراضي...

1) الافتراضية أو الخائلية (Virtualisation) هي عملية تحويل لنمط أو لكيفية من الوجود إلى نمط آخر، ففي حين أن الفلسفة كانت منذ أرسطو تتحدث عن الانتقال من الوجود بالقوة (الذي يعادل ما نسميه اليوم الوجود الافتراضي) إلى الوجود بالفعل (الذي يعادل اليوم ما نسميه بالواقعي أو الأني)، فإن الثورة المعلوماتية اليوم تتيح لنا جوب الاتجاه المعاكس من الواقعي (الوجود بالفعل) إلى الافتراضي (الوجود بالقوة).

2) النتيجة المباشرة للافتراضية هي عدم الارتباط بمكان محدد. فالنص الكبير (L'hypertexte) المتضمن في الانترنت مثلا موجود بتمامه وكماله في كل مكان يتم استحضاره فيه. فهو في كل مكان، وفي لا مكان أي أنه مرتبط بالمكان ومنفصل عنه بنفس الدرجة.

3) الافتراضي ينبئ بنوع جديد من الوجود، وبعلاقة جديدة مع المكان. فهو موجود في مكان ما هناك، ظاهرة طريفة وغريبة. وهو في نفس الوقت وجود ولا وجود. حضور وغياب هنا وهناك.

4) الافتراضي، بحكم طبيعته الفرارة والمتنقلة باستمرار وبتأن وبسبب عدم ارتباطه ارتباطا عضويا بالمكان، يخدم وينشئ ويبدع ثقافة التنقل والترحل، لا فقط ترحل العلامات والمعطيات وأمكنة الاستقبال، بل إنه ما يجعل من الكائنات الإنسانية كائنات متنقلة، مترحلة لدرجة أن بعض الباحثين اعتبر أن الفضاء السبراني المعلوماتي يعود بالإنسان إلى عصور الترحال، حتى وإن كان هذا النوع من الترحال نمطا جديدا.

وبعبارة موجزة، فإن الثورة المعلوماتية بخلقها لفضاء سبراني جديد تخلق في نفس الوقت نوعاً جديداً من الواقع موازيا للواقع الفيزيائي اليومي، لكنه يتسم بعلاقة جديدة مع الفضاء والزمن ونمطاً جديداً من الكينونة يتراوح بين الحضور والغياب، بين الوجود واللاوجود.

الهاتفُ المحْمُول الوظيفةُ والسّحْر

ما هو سر هذه القنبلة التواصلية التي انفجرت في مجتمعنا في السنين الأخيرة على حين غرة، باستثماراتها المالية الضخمة وشركاتها العملاقة، وحوانيتها المنتشرة كالدود في الدروب والأزقة، وبمظاهرها الاستعراضية المتمثلة في غزو الهاتف المحمول لكل ردهات الفضاء العمومي بما في ذلك المدارس والجوامع، ولكل مستويات السلم الاجتماعي؟ هل هي تلبية لحاجة موضوعية ماسة؟ هل هي تعبير عن رغبات تواصلية عميقة كانت مكبوتة من قبل في النفوس، وفي ثنايا المجتمع، ثم وجدت مناسبة للتعبير عن ذاتها، ذات نوع، بشكل مناسب؟ أم هي مجرد موضة خلقها نموذج تقني كوني وشركات تقنية ورساميل عابرة للقارات وإشهارات جذابة، موضة تتضمن إشباعا للخيال المجنح والرغبة الجامحة أم ماذا؟

لا شك أن هذا الانفجار التواصلي، الذي يُعتبر الهاتفُ المحمولُ بطلَه الرئيسي، استجابة لحاجات تواصلية موضوعية تيسيرا للأعمال والخدمات والنشاط الاقتصادي وغيره. فالهاتف المحمول بالدرجة الأولى مرتبط بالنشاط الاقتصادي، وبالتطور التقني الداهم، وموضوع في خدمتهما أصلا. لكن هناك بالتأكيد وظائف واستعمالات إضافية لحقته، وأحيانا أصبحت هذه الأخيرة هي الاستعمالات الرئيسية له. خاصة وأن سرعة انتشاره وغزوه لكافة الفئات والمستويات الاجتماعية سرعةٌ استثنائية تتخطى سرعة التطور الاقتصادي وسرعة انتشار التقنيات الأخرى.

فما هو سر فائض القيمة الرمزي الذي اكتسبه الهاتف المحمول وأصبح يرمز إليه في مجتمع تداهمه العلاقات والقيم الرأسمالية بشكل شرس وتتضاءل فيه بالتدريج قيم التضامن العضوي وتكتسحه شيئية تقنية داهمة؟

ظهر الهاتف المحمول أول ما ظهر لدى الفئات الاجتماعية العليا، التي كانت قادرة على أداء ثمنه وفاتورة استهلاكه بيسر، ثم بدأ ثمنه في الانخفاض التدريجي، فحدث نوع من التوازي المباشر بين انخفاض ثمنه وشيوع انتشاره في أسفل الهرم الاجتماعي. وهكذا أصبح امتلاكه علامة رمزية على قدر من الارتقاء مع الفئات الأعلى في السلم الاجتماعي، وامتلاكاً متخيلا للوجاهة. إضافة إلى ذلك نلاحظ أحيانا وكأن الأمر يتعلق بلعبة صالحة للكبار

مثلما هي صالحة للصغار، لعبة يختلط فيها عنصر المنفعة بعنصر الاستعمال التفاخري وبعنصر التسلية وتزجية الوقت وملء الفراغ والبحث عن الحميمية والقدرة السحرية. فكثيرا ما يظهر وكأن هذا الشيء الغريب، بجماليته وفتنته وبريقه، وألوانه الزاهية وأرقامه وحروفه الراقصة وموسيقاه الساحرة، بديل نفسي لمداولة لحظات القنوط ومشاعر الفراغ والوحدة واللامعنى التي تداهم الناس في المجتمع العصري، بين الفينة والأخرى.

تنضاف إلى كل هذه الوظائف (التواصلية، والرمزية التفاخرية واللهوية والنفسية والعلاجية...) قيمةٌ أخرى تستجمع الوظائفَ السابقة وتشكل ما يمكن أن نسميه بالطابع السحري لهذه الاداة الألعوبة. فهي بصغرها وبقدراتها السحرية الفعلية المتمثلة في استحضار أي شخص في أية بقعة قريبة أو نائية. ومخاطبته أيا كان وفي أي وضع كان، والإمساك به حيا في أي زمن وفي أي مكان يبدو أنها تنافس السحر بل ربما هي. السحر عينه من حيث هو اختراق للأزمنة واختراق للامكنة واستحضار للاجساد والأصوات والأرواح البعيدة. فالمستعمل في الغالب لا يعرف التقنيات وطرائق اشتغال الجهاز، ولا يعرف شبكاته المختلفة. وهو في الأغلب الأعم على افتراض اكتسابه لمستوى علمي معين، لا يعرف بالضبط ميكانيزم اشتغاله، مما يقوي من فرضية السحر في ذهنه.

لكن بالإضافة إلى بعد السحر magie هذا، فإن هناك مفعولا آخر لا يقل قوة هو السحر بمعنى الفتنة والافتتان fascination الذي يمارسه المحمول على النفوس. كان العلم قد قام في الأصل على مناهضة السحر واعتباره شيئا أدخل في باب الخرافة، وها هو العلم اليوم، بما يتولّد عنه من تطور تقني مذهل، يعيد للسحر سِحْره، ويجعل العلم التقني ذاته ضرباً من السحر الساحر. وهكذا تتقلص كليا تقريبا المسافةُ المعهودة بين العلم والسحر. فهل كان السحرُ القديمُ يأمل شيئاً أكثر من تقليص الأزمنة واختزال الأمكنة، والتحويل الخيميائي للمواد، ومخاطبة الأشخاص حيثما كانوا، وأنى كانوا كما تفعل اليوم هذه الأعجوبةُ التقنية الجديدةُ التي يضفي استعمالها مسحةً لا عقلانية على منتوج هو نتيجة تطور عقلاني في الأصل؟

الثورةُ السّياسية والثورةُ التّكنولُوجيّة

مفهوم الثورة مفهوم سياسي بالدرجة الأولى. فهو يعني التحويل الجذري الذي يتعرض له نظام سياسي كما في أسسه وتفاصيله، ومثاله النموذجي الثورة الفرنسية من حيث هي تحطيم للنظام السياسي القديم، وإعدام للملك والقضاء على الملكية وإلغاء الامتيازات وإقامة نظام سياسي جديد شكل في تاريخ أوروبا، بل في تاريخ العالم كله، علامةَ تحوّل أساسية

في التاريخ السياسي، لدرجة أن الانقلابات التي حدثت في دول العالم الثالث بين الخمسينات ونهاية القرن ليست إلا صورا مشوهة، ممسوخة للثورة في نموذجها الأمثل، وهي في أغلبها الأعم انقلابات عسكرية مبيدة.

لكن مفهوم الثورة،كتحول نوعي وجذري، كان قد ظهر قبل ذلك في مجال العلم والتطور العلمي: الثورة الكوبرنيكة. وتسمى كذلك لأن نيكولا كوبرنيك، العالم البولوني، كان قد أصدر سنة 1543 كتابه في **ثورة الأفلاك السماوية** الذي قلب الفكرة الفلكية البطليموسية القديمة، مبيّناً أن الأرض ليست كوكباً ثابتاً وسط الكون بل هي مجرد كوكب تدور دورتين، الأولى حول نفسه، والثانية حول الشمس. ثم تلاحقت الثورات العلمية بعد ذلك: الثورة البيولوجية والثورة السيكولوجية والثورة المعلوماتية والثورة البيوتكنولوجية. ويبدو أن وهج الثورة الفرنسية قد خبا، مثلما أن وهج الثورة الروسية، الذي كان صدى باهتاً للثورة الفرنسية، قد خبا بدوره. أما انقلابات العالم الثالث العسكرية فقد أصبحت رماداً، وتوقفت المتخيلات الإيديولوجية الاشتراكية – الثورية، التي كانت هي الحوافز الأساسي للثورة ، عن أداء دورها الإشعاعي والتحفيزي. بل إنه مع نهاية الأنظمة الاشتراكية وانتظام كافة دول العالم في إطار النظام الرأسمالي، وتضاؤل إمكانات وآفاق التغيير السياسي الذي كانت تمثله الثورات السياسية، أخذ مفهوم الثورة يهاجر إلى أجل غير معلوم – من السياسية إلى التكنولوجيا.

فالتحولات التكنولوجية التي تحدث اليوم وتنتشر، السرعة البرق، في العالم كله، أصبحت هي النموذج الوحيد للثورة وكأن الثورات التكنولوجية قد حلت نهائيا ربما محل الثورات السياسية وألغتها. المفعول المباشر لهذه التحولات هو خسوف الإيديولوجيات واليوتوبيات السياسية الدنيوية الخالصة، إذ لم يعد يصدّقها أحدٌ على الأقل لأن الخيرات الناتجة عن الثورة السياسية لا تقتسمها إلا فئات بيروقراطية محدودة في حين أن ثمار الثورات التكنولوجية هي ثمار أكثر ديمقراطية وأكثر قابلية للانتشار والتوزع على فئات عريضة من المجتمع. فالهاتف أصبح اليوم، وخاصة في صيغة الهاتف الجوال أو النقال، بضاعة فردية، مثله في ذلك مثل التلفزيون والمذياع، وآلة التسجيل والتصوير والسيارة. وغيرها، ناهيك عن الآثار المباشرة للتحولات التكنولوجية على نمط العيش.

إن الثورة التكنولوجية أكثر رسوخا وعمقا من الثورات السياسية السطحية الدموية التي حدثت في القرن العشرين (مثال روسيا ودول العالم الثالث). فاكتشاف الكهرباء طال فئات واسعة من الناس، وسلط الضوء على الكثير من الظلمات، وساهم في إقصاء العديد من الخرافات والأساطير، مثلما أفاد الحياة البيتية وكل الصناعات وساهم في إحداث العديد من الثورات والتحولات العميقة، إذ بدونه ما حدثت التحولات الثورية في الطب والفلك والكيمياء والفيزياء، بل هو الاكتشاف الأساسي الذي تنبني عليه كل الاكتشافات العلمية

الأخرى.

النموذج الأمثل الذي قيض لنا أن نعيش ونشهد آثاره الثورية الملموسة هي ثورة الإعلام والمعلومات المتمثلة في الأنترنيت. والأنترنيت الآن هي ذروة الثورات التكنولوجية التي عرفتها البشرية إلى حدود مطلع الألفية الثالثة. فهي تقلب العلاقات والحدود المعروفة لحد الآن. إنها «نمط كينونة كامل» ومتكامل. فهي تغير علاقاتنا بالأشياء، تغير سلوكنا وذهنيتنا، ومفهومنا للمكان وللواقع وللزمان وللعلاقة. تغير معنى المعرفة، ومعنى العمل، ومعنى، العيش ومعنى المعنى ذاته.

تقيم الانترنيت عالماً موازيا للعالم الواقعي، عالما له قوانينه ومعاملاته ومتطلباته الخاصة. وكمثال على المظاهر الثورية للتكنولوجيات الإعلامية والمعلوماتية الجديدة نشوءُ اقتصاد جديد هو economienet الذي سيوفر مقادير هائلة من المصاريف على المتعاملين الاقتصاديين. فبدل أن يستقل رجل الأعمال الطائرة ويذهب إلى عين المكان للبحث عن بائعين أومشترين، فإن السوق يكون قد انتقل إليه، عبر الأنترنيت، في مؤسسته الاقتصادية أو في بيته، بل ربما في غرفة نومه. هذا الاقتصاد الرقمي الجديد المتواجد في نفس الآن والمكان في كل أرجاء الأرض سيجعل الأرض كلها سوقا واحدا يضم حوالي 6 مليارات من المستهلكين. وسيوحد لأول مرة البشرية كلها ويجعل الانسانية سوقا كبيرا.

وفي الأصل كانت الثورات السياسية الكبرى في تاريخ البشرية رديفةً للثورات العلمية والتكنولوجية. فالطواحين الهوائية كانت موازية للإقطاع، أو إن هذا الأخير بالأحرى هو الذي كان يوازيها، مثلما أن الرأسمالية التجارية في مراحلها الأولى كانت موازية أو ملازمة للمحرك البخاري فإن الليبرالية الكونية الجديدة توازي وتستلزم الاقتصاد الكوني الرقمي الذي تعتبر الأنترنيت أداته الأساسية.

هل يمكن أن نجازف بقول إننا نشهد في هذا العصر هجرة تدريجية مكثفة لمفهوم الثورة من الحقل السياسي إلى الحقل التكنولوجي بحيث تصبح السياسة هي مجرد تدبير لهذه التحولات الجذرية المتسارعة الناتجة عن الثورات التكنولوجية المتلاحقة؟

في الخلْفيات الفكريّة للعَوْلمة

إذا تجاوزنا الجدل الإبستمولوجي حول مدى صدقية المصطلح، وحول تداخل الشعار مع المفهوم، وإذا ما فكّكنا ارتباطه بمجال مولده الأصلي ومدار ديناميته المستمر، أي بالاقتصاد وكذا بالتحولات الإعلامية والمعلوماتية والتكنولوجية التي أشاعته على نطاق واسع، وذلك بهدف إدراك المستوى التجريدي للمفهوم في دلالته الواسعة، فإننا نجد أنفسنا

أمام الأسئلة الفلسفية المرتبطة بالمفهوم وبالظاهرة الشمولية التي يحيل عليها هذا الأخير، وذلك من قبيل فحص مسلماته القبلية في ما يخص تصور العالم والإنسان والمكان والزمان والأخلاق والفاعل.

منطلق هذا الفحص الفلسفي هو أن العولمة ليست فقط هي هذه القوى الاقتصادية الكونية الجبارة التي تذرع الكون كله، وليست فقط هي هذه القوى التكنولوجية الهائلة المنفلتة من عقالها، والمتجهة نحو تحقيق المزيد من القوة والتحكم في الكوكب الأرضي، وليست فقط هي هذه القوى الإعلامية والمعلوماتية والثقافية الممسكة بتلابيب الأرض، بل هي بالإضافة إلى ذلك كله «روح» ونظرة وتصور.

فالعالم في منظور العولمة وحدة عضوية متكاملة، وليس قارات متباينة، أو أنظمة اقتصادية وسياسية متفاوتة، بل هو كيان واحد. لكنه ليس كياناً ميتافيزيقياً أو كائناً روحانياً، وإنما هو سوق كونية كبيرة مسكونة بمستهلكين فعليين أو افتراضيين. إن العالم، في هذا التصور، فضاء تجاري لإنتاج وتسويق السلع المختلفة المادية منها والرمزية والروحية. إن العالم في منظور العولمة فضاء ميركانتيلي بامتياز.

هذا الفضاء/العالم مأهول بكائنات استهلاكية بالدرجة الأولى، أي بكائنات رغبة وحاجة تتطلب الإشباع المباشر والدائم، والقوانين التي تحكم هذا العالم هي قوانين الجاذبية الاقتصادية، أي قوانين السوق بما تقتضيه من حرية وانعدام حدود، ومن غياب جمارك وفق المتطلبات الاقتصادية لليبرالية الجديدة. وهذه السوق الموحدة متعددة التخصصات، يتم فيها تداول كل أنواع البضاعة، ابتداءا من البضاعة المادية إلى البضاعة الإعلامية و المعلوماتية، إلى البضاعة المعنوية والروحية. والتجانس المطلق الذي تفرضه السوق وقوانينها، وتحطيمها للحدود، وإلغاؤها للرسوم الجمركية، يعني أن العالم مُتَّصَلٌ مكاني متجانس، ومتماثل الأطراف. وهو بالتأكيد مُتَّصَل غير تراتبي من حيث إن معياره الأساسي هو «دعه يمر» في صيغته الجديدة التي ليس لها من معيار سوى الربح وسيولة رأس المال.

المكان المتجانس الذي هو الأرضية التي تُجري عليها العولمة عملياتها التبادلية الأساسية ليس فضاء لا نهائيا، بل هو عبارة عن محددة، تعتبر كل نقطة بمثابة معْبر إلى نقطة لأخرى قبلها أو بعدها. لم تعد للمسافة قيمة دلالية كبرى في هذا المكان، ولم يعد لمفهوم البعد أو الابتعاد مدلول قوي كذلك. فالمعلومة أو الخبر ينتقلان في الآن نفسه، مما يعني تقلص الزمن بفعل السرعة (حيث تنتقل المعلومات بسرعة الضوء، أي 300 ألف كلم في الثانية) وكذا تقلص المكان ذاته، (فالمسافة بين المدينة «أ» والمدينة «ب» سرعان ما تتقلص إلى الثلث أو الربع حسب وسيلة السفر). هكذا تلغي السرعةُ المسافةَ، وتقلص المكانَ والفضاءَ إلى حدودهما الدنيا، مما يعني أن العالم كله أصبح مدينة تعج بالحركة وليس قرية رتيبة ساكنة.

ولم تعد كروية الأرض إلا تعبيراً مجازياً. فهي فضاء مبسوط ومستو من حيث إن ما

يجري على سطحه يجعله أقرب إلى مجاز الاستواء والسطحية منه إلى مجاز التكور والتدور. لكن هذا الفضاء المنبسط المطاط ليس كرويا كذلك من حيث أن الكرة ديمقراطية بطبيعتها، فأجزاؤها متماثلة ونقطها متناظرة. أما من حيث واقع التفاوت في السلطة وفي الملكية، فالأقلية (20 في المائة من سكان العالم تحوز 80 في المائة من الدخل العالمي) المتحضرة القوية هي التي تحكم. ومن هذه الزاوية، فإن عالم العولمة ليس دائرة كروية، ولا مستوى مبسطا، بل هو عبارة عن هرم. وكيفما كان الشكل الهندسي لعالم العولمة فإنه محاط بشبكات عنكبوتية من الأقمار والقنوات الفضائية والخطوط الهاتفية والكابلات والشبكات الإعلامية والمعلوماتية المدنية والعسكرية.

وإذا كان توحيد العالم يرجع جزئياً إلى هيمنة الاقتصاد الواحد وإلى هيمنة الاختيار السياسي الواحد الذي هو الليبرالية الجديدة، فإنه يرجع أيضا وبصورة قوية إلى دور الثورة الإعلامية والمعلوماتية في تقليص الأمكنة والأزمنة.

كان الزمان مرتبطا دوماً بالمكان بقدر ما هما مرتبطان بالإنسان لدرجة أن الفلاسفة اعتبروهما مقولتين قبليتين جبلّيتين للإدراك البشري في مستواه الحسي. لكن هذا الارتباط لم يبلغ ذروته إلا مع التقدم العلمي - التقني الهائل الذي تحقق في القرن العشرين وسمح لانشتاين بالحديث عن مقولة اندغامية جديدة هي الزمكان، أي الزمان من خلال المكان، والمكان من خلال الزمان.

الفواعل الأساسية لحركة العولمة في الظاهر هي الإنسان، وبالتحديد الإنسان الغربي (الأوربي – الأمريكي) المتفوق تكنولوجياً. لكن المتأمل في حركية التاريخ المعاصر يتبدى له أن الإنسان ذاته منجر في هذه الحركة. فالتقنية تستقل تدريجياً عن الإنسان، خاضعة لمنطقها الداخلي الذي هو تلاحق الاكتشافات وتراكم القوى. وإرادة القوة التي تحكم ماهية التقنية تتحول هي ذاتها مرتدة على ذاتها متخذة ذاتها غاية لذاتها وفق ما سماه هيدجر «إرادة الإرادة» أي تداعي القوة وانزلاقها القسري نحو اكتساب ومراكمة المزيد من القوة. لذلك يبدو أحيانا أن الإنسانية ذاتها هي أشبه ما تكون بريشة في مهب رياح التقنية العاتية التي لا تُبقي ولا تذر.

وما العولمة إلا الحركة الشمولية، في شكل قدر لا فكاك منه، لتحالف فاعلين كبيرين معروفين، لكنهما مجهُولَا الاسم، وهما رأس المال والتقنية المندمغان في زواج لا انفصام له. وفي المقام الثالث فقط تقع السياسة لا كأفراد، بل كبنيات ومؤسسات. وهذا التحالف الثلاثي المقدس بين التضخم اللانهائي لرأس المال والتطور اللامحدود للتقنية في الديمقراطيات الكبرى في آسيا وأوربا وأمريكا هو دينامو العولمة وفاعلها الكوني.

لكن الفاعليْن الأساسيْين لا يسترشدان بأية قيمة ولا يتغييان أية غاية قصوى باستثناء مقولة الربح والمزيد من الربح المالي، ومقولة القوة والهيمنة الشاملة. إن هذا الكوكب

الذي يترنّح تحت وطأة رأس المال والتكنولوجيا والأمبريالية الجديدة هو بالتأكيد كوكب في حاجة إلى ترشيد وتوجيه ينقذه من التيه الذي يعاني منه. لكن القوى المالية والقوى التكنولوجية مستقلتان نسبيا عن سيطرة الإنسان، وخاضعتان لمنطقهما الداخلي الرافض لأيٍ تدخل من خارج النسق، حتى لو كان هذا التدخل صادرا عن الإنسان الذي يقف مشدوها أمام هذا الكرنفال الكوني من القوى الجموحة.

البحثُ العلميّ والتقدّم

لا تقاس درجة تطور ورقيّ الأمم بدرجة تطورها الاقتصادي والتقني والسياسي فقط، بل كذلك بدرجة تطورها التعليمي والعلمي والمعرفي، أي بدرجة انتشار التعليم فيها، وبدرجة شيوع المعرفة العلمية وكذا بآفاق تطور البحث العلمي فيها. والبحث العلمي يؤخذ هنا في معنييه الأساسيين: البحث الأساسي في العلوم والتقنيات، وكذا البحث العلمي في مجال العلوم الإنسانية.

تقدم لنا المؤشرات الاحصائية التي تقدمها المنظمات الدولية المختصة أن الإنفاق على البحث العلمي في الدول العربية قياسا إلى ناتجها القومي الإجمالي كان سنة 1980 يقف عند 0,97 في المائة وانخفض سنة 1990 إلى 0,76 في المائة، وحافظ على هذا المسار فيما بعد أي 0,7 في المائة، هذا في حين أن هذه النسبة في نهاية 1990 على الصعيد العالمي بلغت 2,55 في المائة . أما في الدول الصناعية الكبرى فبلغت نسبة الانفاق على البحث العلمي 2,92 كما أنها في تزايد مستمر. وإذا قارنا نسبة الإنفاق على البحث العلمي بنسبة الإنفاق العسكري في لدول العربية، فسنجد أن الفرق مهول. فبينما تؤكد الإحصائيات الدولية انخفاض الإنفاق على الصحة والتعليم والبحث العلمي في مجمل الدول العربية تشير إلى تزايد الإنفاق العسكري بين السبعينات والتسعينات من القرن الماضي من 154 في المائة إلى 275 في المائة.

وبالمقارنة مع إسرائيل فإن الإحصائيات تؤكد أنها تنفق سنويا حوالي 581 بليون دولار على البحث العلمي وتطوير المتخصصين في المجالات العلمية. وهذا المقدار يشكل ضعف ما ينفقه العرب (الذين ينفقون بسخاء وبذخ وكرم في مجالات أخرى...) مجتمعين (وهو 3,15 بليون دولار) كما أن نسبة انفاق إسرائيل على البحث العلمي تبلغ خمسة وعشرين ضعفا بالنسبة للميزانية المخصصة في مصر للبحث والتطوير العلمي. وفي إحصائية تعود إلى نهايات القرن الماضي، يتبين أن كل باحث إسرائيلي يتصرف في ميزانية سنوية قدرها 63240 دولار (ضمنها راتبه)، وهي بالتأكيد أعلى قدر يصرف على الباحث العلمي في العالم.

أما في مجال نشر الأبحاث العلمية، فتؤكد الدراسة أن الباحثين في إسرائيل نشروا

خلال عشر سنوات ضعف ما نشره الباحثون العرب مجتمعين، مما جعل إسرائيل تحتل مرتبة عليا في البحث العلمي في العالم، حيث تقدم 109 بحثا سنويا لكل عشرة آلاف نسمة.

وتقدم لنا الإحصائيات أعلاه صورة عما يمكن تسميته التأطير العلمي للمجتمع أو ما يمكن – وفق المصطلحات السائدة – أن نطلق عليه لفظ «الأمن العلمي» للمجتمع.

فماذا عنا في بلاد العجائب؟ أول مرة نسمع فيها عن منصب وعن مسؤول في البحث العلمي كانت مع مجيء حكومة التناوب التي أفردت منصب كتابة الدواة في البحث العلمي (ضمن وزارة التعليم العالي). فلأول مرة تشعر الدولة أو الطبقة السياسية بأن هناك شيئاً اسمه البحث العلمي يستحق الاهتمام وتخصيص جهاز ومؤسسات له. ونحن نذكر جميعا الصورة الكاريكاتورية التي كان يقدمها وزراء التعليم السابقون عن البحث العلمي.

وقد نظمت كتابة الدولة في البحث العلمي في ابريل 2001 ندوة وطنية كبرى حول البحث العلمي، كانت مناسبة لرصد نقطة وآفاق البحث العلمي في العلوم الدقيقة وفي العلوم الاجتماعية، وأصدرت ولأول مرة معطيات ملموسة عن واقع وآفاق البحث العلمي في بلادنا. ويتبين من خلال هذه المعطيات والإحصائيات أن الميزانية المرصودة للبحث العلمي هي 48،2 مليون درهم لسنة 2001 من ضمن 567،8 مليون درهم خلال خمس سنوات (2004/2000). وهذا معناه أن نسبة الإنفاق العلمي قياسا إلى الناتج الداخلي تبلغ 0،3 في المائة. وهي بالتأكيد نسبة ضعيفة جدا قياسا إلى المتوسط العالمي (2،55 في المائة) وإلى نفس النسبة من الدول الصناعية (3%). والمأمول هو توصيل هذه النسبة في المغرب إلى واحد في المائة في نهاية المخطط الخماسي 2004/2000.

لكن الأفظع من كل ذلك هو في الخلط الحاصل بين التدريس والبحث وكذا ضآلة وندرة مؤسسات البحث العلمي:

– مؤسسات تكوين الأطر (العمومية والخاصة) 1501 أستاذ باحث (هذا إذا اعتبرنا مراكز بحث لا مراكز تدريس، وذاك لغز آخر).

– مؤسسات البحث العمومية والخاصة تضم 2901 باحث، هي زبدة نصف قرن من رفع شعارات التطور والتقدم وتطوير التعليم وتعميمه، وتطوير البحث العلمي منذ الاستقلال. 2901 باحث لبلد يبلغ تعداد سكانه ما يفوق 30 مليون.

إنها نسبة كارثية حقا، وهي مظهر آخر، عميق حقاً، للتخلف، حيث أن سياستنا التعليمية ظلت تتخبط وتتقلب في الخطط والمشاريع والشعارات المتعددة منذ إعلان الاستقلال. وأفترض أن تخبط سياستنا التعليمية كان يعكس تخبطا أساسياً استقطب كل الجهد الوطني منذ السنوات الأولى للاستقلال وهو الصراع حول حول طبيعة النظام السياسي وحول الاختيارات السياسية والاقتصادية الكبرى، وما رافقه من صراع إيديولوجي (ولغوي) بين النخب والاختيارات المختلفة.

فهل بإمكان المغرب اليوم، بعد أن حقق الإجماع حول طبيعة النظام السياسي، أن ينتقل إلى بلورة صدى هذا الإجماع في مجالات أخرى وعلى رأسها نظام التعليم وخيارات التقدم؟ أم أنه سيراوح مكانه مرة أخرى لعقود قادمة في سياق دولي تحكمه المنافسة ومنطق القوة والتفوق؟

الاستنسَاخُ ومبدأ الهُويّة

مبدأ الهوية هو المبدأ الأساسي للعقل البشري وقوامه المنطقي. هي أ. فالشيء هو ذاته، سواء كان مادة جامدة أو مادة حية أو كياناً واعياً. الشيء هو ذاته وليس غيره أو شيئاً آخر.

اعتبر الباحثون الأنتروبولوجيون، مبدأ الهوية، كمبدأ أساسي للعقل، علامة فاصلة في التاريخ البشري تم فيها الانتقال من الحالة البدائية إلى حالة التحضر. في الفترة البدائية كانت الذهنية السائدة هي ما أسماه الباحث الأنتروبولوجي المعروف ليفي برول Levy Bruhl بقانون المشاركة، أي القانون المضاد تماما لمبدإ الهوية، حيث يمكن أن يكون الشخص هو نفسه وهو شيء آخر، كأنه يكون طوْطَمه أو تجسيداً تناسخياً لجده أو أبيه. قوام الذهنية البدائية هي أن الشخص يمكن أن يكون ذاته كما يمكن أن يكون شخصاً آخر أو كائناً آخر في نفس الوقت، كما يمكن أن يوجد في هذا العصر وفي عصر آخر، أي في زمانين مختلفين. كل هذه العلاقات «المنطقية»، مضادة لمبدأ الهوية وللمبادئ الملحقة به والمكملة له، وهي مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع. وهذا المبدأ الأخير يعني أنه إذا كانت لدينا قضيتان مختلفتان فإن إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة، أو يعني أن شيئاً ما إما أنه يكون أ أو ضد أ وليس أ وضد أ في نفس الوقت. ومعنى الثالث المرفوع هو أن الشيء إما أن يكون بهذه الصفة أو بنقيضها وهذا هو معنى ارتفاع أو استحالة الإمكان الثالث. ومبدأ الهوية ليس فقط صفة لصيقة بالأشياء الخارجية وبالآخرين، بل هو مرتبط بالذات نفسها. وهو بالتالي مبدأ نشوئي واكتسابي يتم اكتساحه واختباره عبر التجربة، وهذا ما عبرت عنه نظرية المرآة أو تجربة المرآة في سيوكولوجيا جاك لاكان(1901-1986) التحليلية.

مرحلة المرآة هي إحدى المراحل الأساسية في تشكيل هُوية الطفل، أي شعوره بأنه هو هو ، وبأنه ليس شخصاً آخر أوشيئاً آخر. هي المرحلة التي يستجمع فيها الطفل جسمه وأناه، ويستشعر الوحدة القائمة فيهما. وهي بالتأكيد المرحلة التي يحدث فيها تواز ملحوظ بين الإقرار بهوية الأشياء والتعرف على هوية الذات. وهذه المرحلة تداهم الطفل ابتداء من الخمس أشهر الأولى من حياته. في اللحظات الأولى من هذه المرحلة يتلقى الطفل الصورةَ المنعكسةَ في المرآة كشيء واقعي محسوس، ملموس، صلب، حدودي، يحاول الإمساك به والتقرب منه.

وردُ فعله الأول هو نوع من التقليد والمحاكاة التي لا تخلو من تلذذ واستفراح. لكن الطفل في هذه المراحل الأولى يتصور أن الأمر يتعلق بشخص آخر. وفي المرحلة الثانية يفهم الطفل أن هذا الآخر ليس إلا صورة وليس شيئاً واقعياً، وأنه ليس وراء المرآة شخص آخر. تتسم المرحلة الثانية بأن الطفل يتعرف لا فقط على الآخر كصورة أو كمجرد صورة، بل على هذا الآخر من حيث أنه صورته، أي صورة الذات. فالنمو العضوي والنفسي والذهني للطفل يمكنه من التعرف على أن الوجه المنعكس في المرآة هو مجرد صورة، وعلى أن هذه الصورة هي صورته هو.

عبر هذه الجدلية المعقدة، لتفاعل ثلاثة شبكات من العناصر: الذات (بمختلف مكوناتها العضوية والذهنية والنفسية) والواقع (بمختلف مكوناته المادية والمكانية والزمنية)، والصورة (كنسخة عن الواقع لكن ببعدين فقط لا بثلاثة أبعاد)، يكون اكتساب الهوية الذاتية يوازي اكتساب مفهوم هوية الأشياء عبر عملية معقدة تقعد لنشوء كافة العمليات العقلية. ولذلك فإن السواء العقلي مرتبط بثبات وترسخ مبدأ الهوية: هوية الذات وهوية الأشياء. والاختلال الذهني أو العقلي يكون مصحوباً دوما بتفتت هوية الذات (عبر الفُصام أو السكيز وفيريينا) وبتفتت هوية الأشياء.

لكن مع التطور تتعرض هوية الأشياء لعدة اختلالات عبر التحول والتغير الذي يداهم الأشياء والذوات. فالشيء مهما تغير وانمسخ يظل محتفظاً بهويته إلى حدود معينة، بعدها يصير شيئا آخر. فالجندي الروسي الذي ركبت له، عبرْ عملية جراحية، رِجْلُ جندي أو شهيد أفغاني يظل هو هو. ومريض القلب الأمريكي الذي رُكبّ له قلبٌ متبرع إفريقي جنوبي يظل مواطنا أمريكيا. قل نفس الشيء عن استبدال الكبد أو إفسال أي عضو آخر. لكن عمليات الاستنساخ التي أخذت تمارسها الهندسة البيولوجية المعاصرة، وبدأت بتجربتها على الحيوان والنبات، أخذت تهدد هذا المبدأ العقلي البشري : مبدأ الهوية. عملية الاستنساخ أو الاستنسال، بالإضافة إلى الضربة القاتلة التي تلحقها بمبدأ الهوية، ستلحق بعلاقات القرابة العائلية بعداً جديداً لم تعهده من قبل. نحن نعرف لحد الآن علاقات الأبوة، والبنوة، والأمومة، والأخوة، والخؤولة، والعمومة، لكن أين ندرج النسخ طبق الأصل التي قد يتم توليدها مستقبلا؟ ما هي إذن علاقة المستنسخ بنسخته؟ هل هي نوع جديد من الآخرية.

كان أرسطو يعرّفُ الصديقَ بأنه أنت إلا أنه بالشخص غيرك. فهل آخرك المستنسخ عنك ومنك أخوك أو صديقك أو آخرك؟ وإذا ما تعددت النسخ المتماثلة منك فكيف ترتبها وتصنفها وتميزها عن بعضها؟ بل كيف يمكن التمييز بين «الأصل» والنسخة رقم واحد والنسخة رقم اثنين والنسخة رقم ن؟ هذه النسخ الأخرى منك ليست مجرد أشياء ونظائر بل هي أنت بالتعدد. وهذا ما سيطرح من جديد مشكلَ الهوية. أين أنت إذن ومن هو أنت؟ هل أنت النسخةُ «الأصلية» رقم صفر أم رقم واحد أو رقم أربعة؟ وهذه مشاكل تبدو اليوم غريبة

لكن البشرية ستواجهها غدا.

هذه السلسلة من الاستنساخات، التي تضرب مبدأ الهوية في صميمه، ستطيح بالكثير من المعايير الأخلاقية والقانونية. فإذا كان آخر قد ارتكب جرماً ما بقتل نسخة استنساخية من الشخص س فمن هو القاتل؟ ومن هو المقتول؟ وقل نفس الشيء عن الحب والزواج والكراهية. لسنا إذن أمام ثورة علمية فقط بل أمام ثورة عقلية تطال مبدأ أساسيا للعقل البشري: مبدأ الهوية بملحقاته: مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع. إن المشاكل القانونية الناجمة عن الاستنساخ يمكن التغلب عليها فيما يخص تحديد المسؤوليات المدنية والجنائية والاجتماعية وغيرها. لكن المشاكل الفلسفية (العقلية) التي تطرحها هذه التحولات ستظل عصية على الحل، ولعلها ستتطلب ثورة فكرية نوعية ترسي أسس «منطق» جديد لتدبير هذا التفتت الناجم عن تحول مبدأ الهوية إلى ركام وأنقاض على يد الثورة البيوتكنولوجية المعاصرة . وفي انتظار حصول هذه الثورة العقلية الجديدة، وحلول هذا «الاورغانون الجديد» علينا أن نتدبر أطلال الهوية وركاماتها وأن نحاول ترميم الاختلالات الذهنية المتولدة عن هذه الاكتشافات الثورية في مجال البيوتكنولوجيا.

العولمةُ الشّخْصَانيّة

الصورة المتداولة التي تقدم عبرها العولمةُ نفسها هي صورة طوفان اقتصادي وإعلامي وثقافي عارم، طوفان كاسح لا يبقى ولا يذر، طوفان يكتسح كافةَ المجتمعات والاقتصادات ويجرف معه كل الثقافات، فيفتت هوياتها، ويذيب صلابتها، ويجعلها كيانات في مهب رياح العولمة العاتية. وفي انتظار العولمة الكاسحة، سواء شبهناها بالعاصفة أو بالطوفان الجارف أو بالرعد، فإن فرائص اقتصادنا ترتعد متوجسة من الخطر القادم، حيث ينادي الجميع اليوم بإعداد اقتصادنا لمواجهة هذه التحديات القادمة ليصمد أمام التنافسية القاتلة التي تنتظره.

في هذا الإطار أيضا تندرج الدعوات إلى إدخال المعلوميات والإعلاميات والارتباط بالأسواق العالمية عن طريق الشبكة العنكبوتية العالمية وتهيئة الكادر الإداري والتدبيري للاقصاد الجديد. إلا أن هناك نداء ضمنيا للكادر الإنساني ذاته، نداء يستحثه على الاستجابة المبكرة لمتطلبات العولمة ولشروطها. إنه نداء حار قوي موجه لكل شخص في العالم سواء من موقعه كمنتج أو كمستهلك. ومؤدى هذا الخطاب الذي يفرض نفسه كفرض عين، أن العولمة تتوجه نحو إنسان كوني، إلى مواطن العولمة المتكيف معها تكيفا ناجحا، والمستجيب بالإيجاب لمتطلباتها والمستوعب والممتثل لنداءاتها.

ذلك هو الشخص المعولم ، أي ذلك الذي فتح «حدود» عقله لثقافتها (الجماهيرية)

و«حدود» رغباته لإغراءاتها ولنزواتها الإعلامية، أي لأرائها ورؤاها وللمعلومات التي تتدفق بها وعبرها في وعيه وفي لا وعيه. هذه الشخصية العولمية المطلوبة إذن في السوق الكوني، هي ذلك الميركانتيلي الذي لا يقيس الأشياء والأفكار والقيم إلا من خلال مردوديتها، وهي ذلك الشخص العملي البراغماتي الذي لا يكون أسيرا لأية منظومة فكرية أو قيمية تشوش على وعيه أو تشل سلوكه. الشخصية النموذجية المطلوبة ليس في رأسها أفكار مسبقة إيديولوجية أوعرقية أو ما شابه ذلك، بل بالأحرى ذلك الكائن الذي يكون ذهنه صفحة بيضاء ممسوحة tabularasa فطرية وناجعة، كتلك التي صورت بها الاتجاهات التجريبية الذهن الإنساني.

الشخصية النموذجية المطلوبة في نظام العولمة يستحسن أن تكون محايدة، ليست لديها أية حساسية انتمائية قبلية. إنها بإيجاز الشخصية الميركانتيلية الاستهلاكية ذات المنزع الكوني. إلا أن هذه الشخصية المطلوبة ليست صفراً مع ذلك. فالمطلوب منها أن تكتسب قدرا من الثقافة العلمية والمعلوماتية حتى تستطيع أن تنخرط بسهولة في النسيج العنكبوتي العالمي وتتواصل معه بلغته وبرموزه، وتفهم متطلباته وتستجيب لنداءاته.

وأول بند في لائحة التشخصن العالمي هو اتقان لغة الأم الخاصة بالعولمة، التي هي الإنجليزية، وامتلاك الكمبيوتر الشخصي، والرقم البريدي العالمي، والقدرة على السباحة في العوالم الافتراضية. وتأتي هذه الكفاءات «التقنية» لتنضم إلى المتطلبات النفسية والفكرية السابقة، المتمثلة في الاعتقاد بوحدة العالم كفضاء ميركانتيلي بامتياز والإقرار بمبدأ الغلبة للأقوى، والإمساك عن إبداء أي شكل من أشكال الحنين إلى الكينونة، أو إلى نداء الأرض، أو إلى لغة الأم، أو إلى أية «حساسية» خاصة. إنّ خطاب العولمة الضمني، وآلياتها التنظيمية المختلفة لا تطال فقط السوق الاقتصادي والسوق السياسي والسوق الثقافي، بل تداهم العالم الداخلي للشخصية فتكيفه وتستعمره وفق المواصفات التي تحددها وتفرضها كمعايير لإمكان اندراج الشخص في المسيرة الكوكبية للعولمة.

التباساتُ الإرْهَاب

الإرهاب كعنف سياسي قديمٌ قدَم التاريخ، لكنه لم يتخذ هذه الدلالة القوية إلاّ في العصر الحديث. الجديد في العنف السياسي المعاصر، الذي سمى إرهابا، هو أولا ارتباطه بإيديولوجيات سياسية ثورية أو تمردية، واستعماله ثانيا لكل ولآخر منتجات التكنولوجيا التي تعطيه وسائل ترويع وقتل وترهيب فظيعة المفعول وعميقة الأثر، وارتباطه ثالثا بوسائل الإعلام الحديثة.

البعد السياسي والإيديولوجي (البواعث)

البعد التقني أو التكنولوجي (الأدوات)
البعد الإعلامي (الوقع والصدى)

وتميز الإرهاب المعاصر منذ عقدين أو ثلاثة باعتماده الكبير على التطور التكنولوجي وعلى البعد الإعلامي الذي يضاعف مفعول العنف السياسي. فقوة هذا الأخير تأتي أولا من فظاعة وشناعة ودموية نتائجه، لكنها تكتسب دويا ووقعا وترويعا مضاعفا بفعل الوقع الإعلامي. فالإرهاب يستخدم أو يستثمر الإعلام لمضاعفة مفعوله وتوسيع أصدائه إلى حد تحويل وتجنيد وسائل الإعلام نفسها كوسائل تمارس بدورها نوعاً من الإرهاب والترهيب. فالإعلام بالارهاب، كما قال السوسيولوجي الفرنسي جان بودريار، هو إرهاب بالإعلام وتحويل للعالم إلى إناء طافح بالإرهاب أو ما سمّاه بالإرهاب الذي تحول إلى عالم tereur monde وكأنه لا إرهاب بلا إعلام أو لن يكون شيئاً بدون إعلام.

والإرهاب بهذا المعنى هو الابن العضوى للعصر الحديث من حيث تسخيره للتقدم التكنولوجي، وللتطور الإعلامي لمضاعفة المفعول الفيزيائي والمعنوي للعنف السياسي الأعمى الذي يطال أبرياء لا مسؤولية لهم. لكنه ينتمي عضويا أيضا للعصر الحديث من حيث ارتباطه بمفهوم الثورة والثورة الإديولوجية كما حدث في عصر الرعب والإرهاب في الثورة الفرنسية، وفي روسيا القرن 19 مع انتشار النزعات العدمية (دوستويفكسي) والفوضوية (باكونين) التي عكست تمزق روسيا بين انتمائها للشرق وتطلعها للحاق بالغرب. ومن ثمة ظل الإرهاب في مدلوله السياسي مرتبطاً بالعدمية واليأس وبالنزعة الفوضوية الرافضة لكل عمل منظم. وقد اتسم الإرهاب في القرنين الماضيين بكونه فعلا عدمياً. يقول العدمي: لا معنى للحياة، ولا أمل في إصلاح الأحوال، وليست هناك أهداف تستحق أن نعيش ونناضل من أجلها، فالكل باطل وقبض ريح. ويقول الفوضوي: كل تنظيم، كل مؤسسة، كل سلطة هي قمع لحرية الأفراد ولصبواتهم، فلنضرب المؤسسات في العمق.

لكن الإرهابي المعاصر ليس عدميا بالكامل. فهو يائس من الحياة، وهو على استعداد لأن يضحي بحياته الشخصية من أجل الأهداف الكبرى التي تستحق أن يحيا أو يموت من أجلها : الدولة، أو الشعب، أو اللغة، أو الدين. وذلك لتستمر الحياة بشكل أحسن في نظره. وسواء وضع الإرهاب كهدف له تحقيق مصالح مادية ملموسة لمن يعبر عنهم، أو تحقيق مكاسب روحية ومعنوية ، فإن وقوده على وجه العموم هي الإيديولوجيا أو الخلفية الثقافية. كان الإرهاب في القرن التاسع عشر في أوربا عدميا على وجه العموم، لكن مع استئثار الإيديولوجيات الثورية اتخذ الإرهاب طابعا عقديا ماركسيا في مراحل أولي ثم ارتبط، بعقائد سياسية دينية ، تقوم على تلقين خطاب ديني متزمت ومتشدد مما يجعله يشكل الخلفية الثقافية العميقة الحافزة للإرهاب.

نعم إن ما يسمى بالإرهاب هو اليوم محط صراع من حيث التعريف والتصنيف،

لأن مشكل تعريف الإرهاب ليس مشكلا إبستمولوجيا بقدر ما هو مشكل سياسي، ذلك أن هناك حدودا رفيعة وحساسة بين العنف السياسي المشروع (على الأقل من زاوية مواثيق الأمم المتحدة التي تنص على حق الشعوب في تقرير مصيرها وحقوق الأقليات) وبين العنف السياسي غير المشروع الذي يدخل في خانة الإرهاب. فإذا كان بالإمكان تعريف الإرهاب بأنه استعمال العنف الفيزيائي في حق المدنيين والقيام باحتجازهم أو قتلهم أو المساومة بهم بهدف الوصول إلى تحقيق أهداف سياسية، فإن سمته الأساسية دمويته وشراسته ونزعته الانتقامية التي تطال أطرافا أو فئات مدنية لا علاقة سببية مباشرة لها بالأسباب التي يمكن للمقترف الاستناد إليها دون مراعاة للنتائج اللاانسانية واللاأخلاقية للضحايا الذين يؤخذون بذنب الأخرين.

إلا أن تصنيف الأفعال يرتبط بالتصور وبالإرادة السياسية لمختلف الأطراف ومن ثمة بتأويلها ووضعها في هذه الخانة أو تلك. وقد استفحل الصراع حول تحديد الإرهاب في العقد الأخير بسبب انسداد آفاق الحلول وميل العديد من الحركات نحو العنف الاعمى وبسبب ميل الغرب نحو المطابقة الكاملة بين النضال والإرهاب. وهو بالتأكيد صراع سياسي وإيديولوجي وصراع إرادات وليس مجرد صراع إبستمولوجي.

الثورةُ الإسْلامية والدّيمقراطية

شكل حدوث الثورة الإسلامية في إيران سنة 1978 حدثاً عالمياً بكل المقاييس. فقد كانت هذه الثورة أكبرَ ثورة سياسية وثقافية مضادة للغرب في العصر الحديث. فهي توازي في عمقها ووقعها قيمة الثورة الفرنسية إلى حدما، وبعبارة أخرى فربما كانت الثورة الإسلامية في إيران «ثورة فرنسية» مضادة.

حدثت هذه الثورة في بلد يتميز بحضارة وثقافة في غاية السمو والرفعة، بلد خطا خطوات عملاقة في درب التحديث، مما جعل إيران آنذاك قوة إقليمية كبرى في الشرق الأوسط وأكبر قوة إسلامية في هذه المنطقة. لكن النظام الشاهنشاهي، والنخبة المتغربة السياسية والثقافية وكذا البيروقراطية الحديدية المحيطة بالنظام، لم تول أهمية للعمق الثقافي للبلد. فمنظورها الاقتصادي والتقني الضيق جعلها تعتبر أن الحلول هي أيضا اقتصادية وتقنية متناسية البديهية الأولى للتطور في بلد ظلت تحكمه مع ذلك الشروط البنيوية الأساسية لبلد متخلف (تفاوت حاد بين الإنتاج الاقتصادي والنمو الديمغرافي، توزيع مجحف للثروة، غياب الديمقراطية.) حيث لم يكن بإمكان أية وتيرة نمو أن تتمثل مطالب كل جوعى وعراة ومقهوري النظام الاستبدادي .

وقد وجدت الآلة الفقهية الشيعية، باعتبارها الآلة الوحيدة المنظمة، التي لم يستطع السافاك اقتلاعها من النفوس، الأرضيةَ خصبةً لقيادة الاحتجاج الاجتماعي. وهكذا استطاع الوعي الديني تأطير الاحتجاج الاجتماعي وتمثله وإعطاءه تكييفا ثقافيا وحضاريا عن طريق ربط الفقر والتهميش والاستبداد بالتغريب و«الاستعمار». والمهم في هذه الإشارات هو أن هذه الثورة شكلت أعمق وأخطر تحد للنظام الغربي الحديث.

والآن، بعدما يقارب ربع القرن، ها هي ذي الثورة الإسلامية في إيران تعود لتبني القيم الكونية من موقعها الخاص، وكأن لسان حالها يقول: نريد الديمقراطية، لكن بشروطنا وبرموزنا، وضمن ثقافتنا؛ نريد أن ندخل العصر، أن نستعمل مبتكراته التكنولوجية، وتقنياته التنظيمية، لكن من زاويتنا؛ نريد ديمقراطية لكن في ظل قبعة الفقيه وجلباب الملالي حماة التراث وحراس الذاكرة الجماعية الحاضرة بقوة؛ نقبل بالنظام الجمهوري في إطار تصور إسلامي شيعي جوهره ولاية الفقيه وهيمنة ووصاية رجال الدين، نقبل بالآلية الانتخابية والآليات الديمقراطية المختلفة ضمن مشروعية ثقافية خاصة بنا.

ومن ثمة الدلالة الفكرية المتمثلة في الاختيار الديمقراطي لثورة تقليدية يتراءى أنها ضد كل قيم العصر باعتبارها قيما غربية، مما يعني الانحسار التدريجي لدينامية رفض الديمقراطية الذي غذّى إيديولوجيا الإسلام السياسي في المراحل الأولى لتطوره. هذا درس التاريخ : لكننا نريد أن نتوقف قليلا عند درس آخر أعطته الانتخابات الايرانية الأخيرة. إنه درس النظافة السياسية، الدرس الأخلاقي بامتياز. مرشح نزيه، حامل لأفكار ومشروع ثقافي وسياسي، مثقف وكاتب وفيلسوف يعرف جيدا التراث الروحي الإسلامي، بل هو «فقيه» لكنه يعرف أيضا لغة غوته والفلسفة الألمانية، أي النواة العميقة للفكر الغربي. فهو ليس سياسياً احترافياً يتشدق بالشعارات، ولا تقنوقراطيا يلوك بغرور وضعي بعض المصطلحات محاولا نقل أساليب تدبير الأشياء إلى مجال تدبير البشر، ولا محامياً يمزج بعض قشور من الثقافة والسياسة، ولا عسكرياً يحاول إخضاع نبض التاريخ لإيقاع الأحذية.

قد يقال بأن النظافة السياسية، في هذه الحالة، مطلب تستلزمه الثورة بقيمها، ورمزيتها وطهريتها. وليس فضاء تنافس ديمقراطي عادي حول السلطة يمكن أن تستشري فيه مظاهر البزنسة وشراء الذمم وبيع الأصوات والبهلوانية السياسية من كل صنف والحربائية والكذب على الناس، إلى غير ذلك من المظاهر الرديئة والسلبية المألوفة في ساحتنا السياسية مثلا.

نعم هناك قانون الثورة وضوابطها الأخلاقية وهناك التنافس الفكري الحاد بين تيارين كبيرين كل منهما حامل لمشروع فكري ضخم، لكن هناك أيضا الأرضية الثقافية والحضارية لشعب عريق شكّلَ دوماً رافداً حضارياً وفكرياً أساسياً، وهو اليوم يعود ليطرق أبواب العالم الحديث انطلاقاً من ذاته ومن هويته.

العالمُ الإسلامي في خضمّ الاسْتراتيجيات الدّولية الحَديثة

استفاق العالم الإسلامي من سباته التاريخي الطويل في القرن الثامن عشر ليجد نفسه أمام وضعية جديدة كليا، وضعية تتسم بالسيطرة الكاملة للغرب على العالم بفضل تقدمه التقني والعسكري والاقتصادي والفكري وبتحكمه شبه الكامل فيه.

حدثت هذه اليقظة مع الصدمة الاستعمارية عند مفصل التقاء القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي، شكلت فيه الحملة النابولونية على مصر في سنة 1798 لحظة متميزة في سياق اكتساح العالم الإسلامي و احتلاله وتقسيمه بين الدول الاستعمارية الكبرى. كانت فترة استعمار العالم الإسلامي فترة سيطرة سياسية ونهب اقتصادي واستلحاق ثقافي، لكنها كانت أيضا الفترة التي تمت فيها، خدمة للسيطرة والاستغلال والاستلحاق، بدايةُ التحديث الاقتصادي والسياسي والتقني، وبدايةُ إدماج هذا العالم في المسيرة الطويلة الشاملة للتحديث الكوني.

اللحظة الكبرى الثانية من اندراج العالم الإسلامي في الاستراتيجيا الحديثة التي يتحكم فيها الغرب بشقيه الأوربي والأمريكي، هي لحظة الاستقلال عن الدول الاستعمارية، وخلالها تم استكمال تقسيم وتفتيت العالم الإسلامي وإعادة رسم خرائطه وفق تقسيمات جديدة، وزرع كيان جديد في قلبه حلاً للمسألة اليهودية وضماناً لتقسيمه المستديم.

في هذا الإطار تم استقلال الشعوب الإسلامية، الذي أسهم في تحقيقه كفاحُها المسلح، ويسرته الحروبُ الداخلية الكبرى في الغرب: الحرب الأولى سنة 1914 ثم الحرب الثانية 1939. وهما الحربان اللتان مهدتا لنهاية تفوق أوربا على الصعيد العالمي، كما ساهمتا في وضع نهاية للنظام الاستعماري الكلاسيكي.

إلا أن الاستقلال لم يعن الحرية المطلقة بل الانتقال إلى نظام هيمنة جديد اختلفت أسماؤه: الاستعمار الجديد، الامبريالية، العولمة. لكن قوامه ليس احتلال الأرض وانتهاك السيادات الوطنية بل الهيمنة الاقتصادية والتبعية السياسية. وخلال نهاية الثمانينات تم تجنيد جزء من العالم الإسلامي لمحاربة الشيوعية في الأيام الأخيرة للحرب الباردة، والتي انتهت بالسقوط المروع للاتحاد السوفياتي والكتلة الاشتراكية. وبموازاة ذلك تم تشجيع نوع من الإسلام السياسي وتعبئته من طرف الأنظمة الموالية للغرب لمقاومة التنظيمات والقوى اليسارية.

وقد مثلت الحرب ضد الاتحاد السوفياتي في أفغانسان ذروة هذه الخطة، خاصة وأن بعض الدول الاسلامية المحافظة وجدت فيها الفرصة الملائمة لإعادة تقنية العنف الثوري المتولد عن الثورة الإيرانية وتوجيهه نحو الخصم الإستراتيجي الكبير في تناغم مع خطة الولايات

المتحدة الامريكية. وربما كانت الأحداث الإرهابية الأخيرة تعكس القصور الذاتي لبقايا هذه المرحلة، المتمثلة في تسخير نوع من الإسلام والعالم الإسلامي ضد الشيوعية. وأفترض أن المرحلة الثالثة من اندراج الإسلام والعالم الإسلامي، في سياق الخطط الإستراتيجية العالمية الكبرى، قد بدأت مع مطلع القرن الحادي والعشرين وبخاصة مع أحداث شتنبر الإرهابية، وربما ستحكم النصف الأول من هذا القرن برمته.

لقد أثارت هذه الأحداث الانتباه إلى تلك الإيديولوجيات السياسية العنيفة التي تقوم على تاويل متشدد ومنغلق للإسلام، وإلى أن ظهور الطفرة النفطية باستثماراتها الهائلة المسخرة في التنمية المحلية والتعاطي الواسع مع التقنية، قد حقق تحولات معمارية وتنظيمية وتقنية كبرى، لكنه تم في إطار سياسية ثقافية محافظة تقوم على رفض القيم الكونية والعقل النقدي الحديث. وقد خلق ذلك واقعا سياسيا متصالحا سطحيا وفي الظاهر مع عصر لكنه في العمق نظام محافظ ومفارق ثقافيا وهذا مايفرض ضرورة تحيينه مع المعطيات السياسية والثقافية للعصر الحديث، وذلك بدفعه إلى الإقرار بحرية الفرد، وحرية الرأي، وحرية الممارسة السياسية والفكرية وتداول الأفكار، وإقرار الديمقراطية وحقوق الإنسان وتطوير ثقافة عقلانية حديثة.

صراعُ «حضَارات» أمْ حوار ثقَافات ؟

صاحب الهجومات الإرهابية التي تعرضت لها المدن الأمريكية، نقاشات عالمية واسعة، وتحليلات متعددة التخصصات بهدف فهم وتحديد أسبابها العميقة. ومن بين المفاهيم والمصطلحات التي تم تداولها على نطاق واسع مفهوم صراع الحضارات الذي أذكته أطروحة المفكر الأمريكي هنتنجتون.

تساؤلي هنا ينصب على مدى دقة هذا المفهوم في شقيه، و على مدى تعبيره عن العلاقات القائمة بين الغرب والمجموعات البشرية الأخرى. يبدو لي أنه من الأصوب القول بأن ما يسود العالم في العصر الحديث، وابتداءا من القرن الثامن عشر على وجه الخصوص، هو ظهور هذا الحدث الفريد في تاريخ الإنسانية المتمثل في الصعود القوي للغرب متمثلا في نواته الاوروبية الأصلية، ثم في امتداداته الأمريكية. وبمعنى آخر فإنه ابتداء من العصور الحديثة (سواء أرخنا لها ببداياتها الأولى في القرن الخامس عشر أو بنشوء العصر الصناعي ــ التقني مع مطلع القرن الثامن عشر) أخذت في التشكل قوةٌ مركزيةٌ مهيمنةٌ في العالم. تمكنت من ذلك بفضل تراكم الثروات التي جنتها أوربا من الاكتشافات الجغرافية وبفعل اندلاع دينامية تطور داخلي هائل في كل الميادين. كما تمكنت منها بفضل السيطرة على العالم عبر مراحل: مرحلة السيطرة الكلاسيكية المتمثلة في احتلال الأرض وقد امتدت بين بدايات

القرن التاسع عشر (1800) ونهايات منتصف القرن العشرين (1960). ثم مرحلة السيطرة السياسية، وأخيرا مراحلة الهيمنة الاقتصادية والثقافية المعبر عنها بالعولمة، مع فارق في طبيعة الهيمنة. إن الهيمنة، التي تمثلها العولمة اليوم، تعبيرٌ عن التفوق التقني والاقتصادي المعرفي لقوى جديدة نواتها الغرب لكنها تضم القوى الاقتصادية لدول الشرق الاقصى المتطورة أيضا. وهي هيمنة إشراك لا فقط في الاستهلاك، بل في الإنتاج أيضا. فالجديد فيما يسمى اليوم بالعولمة هو تعميم الهيمنة الكوكبية، بشكل طوعي بل ربما بحافز تنافسي، تتداخل فيه عولمة الإنتاج بعولمة الاستهلاك.

من البديهي إذن أننا أصبحنا اليوم أمام حضارة واحدة ساهمت فيها كل الحضارات الكبرى السابقة الصينية والهندية والعربية الإسلامية. هذه الحضارة الحديثة رائدُها الغربُ بشقيه الأوربي والأمريكي، حتى وإن ذابت فيها مساهمات الحضارات السابقة. لكن مقابل وحدة الحضارة الحديثة، التي يتحكم فيها الغرب، هناك الثقافات التقليدية المعروفة، التي ذابت مساهماتها الحضارية السابقة في مصهر الحضارة الحديثة التي أصبحت ذات ملمح غربي، وهي اليوم في وضعية دونية رغم إصرارها ومثابرتها ومعاناتها من أجل استدراك تأخرها التاريخي، ومن أجل اللحاق بركب تطور تاريخي يتزايد كل يوم تسارعا.

عندما نقول حضارة واحدة، فالمقصود أن هناك طريقة واحدة للتحليل الكيميائي للمادة، وقوانين فيزيائية واحدة، وتركيباً واحداً للخلية، وطريقة واحدة لصناعة الكمبيوتر، وأسلوباً واحداً لارتياد الفضاء. وبعبارة أخرى فالأساس الفلسفي لوحدة الحضارة هو وحده العلم ووحدة العقل. ومقابل ذلك نجد أن الثقافات العريقة دخلت في دينامية تنافسية جديدة قاتلة، ووجدت نفسها في وضعية تمزق بين ماضيها وحاضرها، بين صورتها المثالية عن ذاتها وواقعها الدوني، مما يسر لها تطوير آليات دفاعية وتبريرية قوية.

هذا التحدي كان قد طُرح على الثقافة المسيحية ذاتها، لأن الحضارة العلمية التقنية الحديثة لا تستثني أية ثقافة، فهي تضع كل الثقافات في وضعية حرجة ومحرجة إما التكيف أوالأفول. أما الثقافة العربية الإسلامية، من حيث هي إحدى أقوى الثقافات العريقة، فقد وجدت نفسها أمام هذا التحدي الكوني القاتل. في مرحلة أولى أبرزت وطورت آليات توفيقية مع الحضارة الحديثة ككل، وركزت على مساهمة الحضارة العربية الإسلامية في إنشاء الحضارة الغربية الحديثة لا فقط بنقلها للتراث اليوناني والشرقي عامة، بل عبر مساهمتها الخاصة في الطب والفلك والرياضيات والكيمياء والفلسفة وغيرها، كما ركزت — بجانب إبراز أسبقية العرب في العديد من الميادين — على عدم التناقض بين الإسلام والعلم، وعلى عدم التناقض بين الثقافة العربية الكلاسيكية والثقافة الغربية الحديثة.

لكن في مرحلة ثانية، مع تلاحق الهزائم وتنوع أشكال العدوان الغربي، وخيبات الأمل والتعثرات في اللحاق بنقطة التطور المتحركة، دخلت الثقافة العربية الإسلامية في

مرحلة رد فعل سلبي، وفي الارتداد إلى كنف الماضي، دون أن تتوقف أو تتخلّى عن مطمح اللحاق بالغرب، لكن مع غلبة آليات دفاعية ثقافية استعاضية قوية. لهذا وجدت كل الثقافات التقليدية العريقة نفسها، اليوم، أمام تحد جديد قوي متمثل في أن مواكبة الحضارة التقنية الحديثة، تتطلب لافقط مواكبة مظاهر التحديث التقني والتنظيمي بل تتطلب أيضا تطوير آلية للتحديث الثقافي والفكري، والخروج من دائرة رد الفعل السلبي وربما الارتكاسي تجاه الثقافة الحديثة.

4. الحداثةُ والتّحْديث

الحداثةُ والتّحْديث

ثمة تقليدان كبيران فيما يخص مسألة الحداثة والتحديث: التقليد الجرماني والتقليد الأنجلوسكسوني. فكرت الثقافة الألمانية، بشقيها الفلسفي والسوسيولوجي بعمق فكري كبير، في هذه المسألة من زاوية مفهوم الحداثة ككيان تاريخي وفكري جديد كليا انبثقت في الغرب تدريجيا ابتداء من القرن 15 م.

تمحور التفكير في الحداثة في البداية في إطار تصور تاريخي حول أحداث مفصلية كبرى شكلت عتبة الحداثة وهي: الإصلاح الديني، اكتشاف العلم الجديد. ثم لحقتْها أحداث أخرى عمقتها ورسختها وحولتها إلى سيرورة تاريخية كاسحة على مستوى العالم، أهمها الثورة الفرنسية، والثورة الصناعية، والثورات العلمية وبخاصة في الفيزياء والبيولوجيا والفلك (التصور الكوسمولوجي الجديد للكون المتمثل في مركزية الشمس وحركية الكون) وانتهاء بنشوء الدولة الحديثة المركزية المنفصلة عن الامبراطورات الدينية الكبرى. وقد استنبط الفلاسفة الألمان من هذه التحولات البنية الفكرية للحداثة أو ايديولوجيا الحداثة المتمثلة في مركزية الإنسان وأولوية العقل، وبداهة الحرية، والدور المحدد للتاريخ الحي (أو التاريخانية). كما ساهم في هذا الاستنباط ديكارت (أولوية الوعي الذاتي والحرية) وكنط (أولوية الحرية والعقل والاستقلال الذاتي للفرد) وهيجل (شمولية العقل ومطابقته للتاريخ) ونيتشه وهيدجر اللذان ساهما عبر نقدهما للحداثة والعقل في تشخيص الأسس الفكرية والميتافيزيقية للحداثة مفتتحين الأفاق الفكرية لما بعد الحداثة.

أما التشخيص السوسيولوجي والفلسفي للحداثة فقد مثله ماكس فيبر الذي طور أكبر نظرية سوسيولوجية في نشأة الحداثة في الغرب.

مجمل هذا التشخيص أن الغرب الحديث هو الكيان الوحيد الذي دلف إلى الحداثة ودشنها دون غيره من المجتمعات الشرقية، لأنه الوحيد الذي استطاع تحقيق عقلنة

ثلاثية الأبعاد: عقلنة المنشأة أو المقاولة الاقتصادية، وعقلنة الإدارة والجهاز البيروقراطي، وخلف وفوق ذلك عقلنة النظرة إلى العالم، أي عقلنة الثقافة انطلاقا من دينامية تأويل دنيوي للثقافة الدينية التي كانت قد تحولت إلى إيديولوجيا حافزة على التطور وصابة في خانة تطوير الرأسمالية. والعقلنة في منظور فيبر هي تنظيمُ ومأسسةُ الأنشطة المجتمعية المختلفة في اتجاه إخضاع الأهداف (الملموسة) للوسائل المتاحة وتكييف الغايات مع الوسائل. والمهم بالنسبة للرؤية الفيبرية هو التلازم العضوي الضروري بين المستويات الثلاثة للحداثة: عقلنة السياسة (الدولة)، وعقلنة الاقتصاد، وعقلنة الثقافة، إذ يبدو أن هناك رابطة داخلية حميمة بين الحداثة والعقلنة كما ألحّ على ذلك يورغن هابرماس في عمله الضخمالذي يحمل عنوان **الخطاب الفلسفي للحداثة** (1985).

إلا أن مسألة الحداثة والتحديث شهدت مصيرا آخر في الثقافة الأنجلوساكسونية. فقد تم في إطارها نحت مصطلح «التحديث» Modernisation في الخمسينيات من القرن العشرين وإجراء موسعة بحوث نظرية وميدانية عن التحديث في مختلف بقاع العالم.

ويرى هابرماس في **الخطاب الفلسفي للحداثة** أن التناول السوسيولوجي- في إطار سوسيولوجيا التنمية التي ازدهرت في العالم الانجلو ساكسوني- لمسألة التحديث « ارتكز على تجريد هذه المقولة وعزلها عن خلفياتها الفكرية ومسلماتها الفلسفية، وأضفى عليها طابعاً وظيفياً في إطار سيرورة سوسيولوجية تلقائية في منظور تطوري وتنموي، بعيداً عن أية آفاق فلسفية واضحة. وهكذا تحول التحديث إلى عملية تنمية شاملة شبه محايدة متعددة المستويات:

1) على المستوى الاقتصادي تتمثل التنمية في تجميع ورسملة وتعبئة الموارد الطبيعية والمادية والتجهيزية والتنظيمية والبشرية من أجل تحقيق مردودية وإنتاجية العمل، سواء كان النظام الاقتصادي قائماً على الملكية الخاصة أو على الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

2) على المستوى السياسي إقامة سُلط سياسية مركزية تستفيد من التقدم التقني وتعبئه لتوحيد الكيان السياسي وإلغاء تجزؤ وارتخاء أطرافه، وذلك في إطار نظام سياسي قوامه الدولة/ الأمة القائمة على روابط الأرض والتاريخ واللغة وليس الدين. وعماده مواطنون متساوون أصلا من حيث الحقوق ودرجة الإنسانية، ومن حيث قدر الانتماء الإنساني، لا فرق فيه بين الأفراد ولا امتياز لبعضهم بسبب الدين أو العرق أو غيره. وبذلك يصبح النظام السياسي هو الوعاء أو الشرط الأساسي لتحقيق الشروط الدنيا للمساواة في الحقوق وتوفير شرط «تساوي الحظوظ». لكن هذا النظام السياسي الحديث يقوم على أساس ثقافة جديدة، بل على أساس ثقافة جديدة قوامها النظر إلى الدولة كنظام تعاقدي يعتمد المشروعية التمثيلية والمواطنة وتوسيع المشاركة السياسية وإقرار حقوق الأفراد والفئات. وللتحديث السياسي في الرؤية الأنجلو ساكسونية أهمية خاصة من حيث دورها في قيادة وريادة أنماط التحديث الأخرى.

3) على المستوى المعماري والاجتماعي يرتبط التحديث بشيوع النمط المعماري الجديد المجسد لحياة حضرية منظمة تتوفر فيها الشروط الصحية، وتنظيم الفضاء العمومي، وإقرار استقلالية الفرد ومسؤوليته الشخصية، وتوسيع دائرة الاختيار أمامه مع تطوير وحدات اجتماعية صغرى في إطار العلاقات العائلية بهدف تأطير الفرد وتنشئته وتعهده بالعناية الصحية والتعليمية.

4) المستوى الثقافي يفرض أن التحديث ليس مجرد استعمال للتقنيات المختلفة التي تنتجها الحضارة الحديثة لتحقيق الزيادة في الإنتاج تلبية لحاجيات ساكنة أصبحت تتزايد بمعدلات متوالية هندسية نتيجة انعكاس التقدم العلمي / التقني على الميادين الطبية المختلفة، وليس فقط اقتباساً أو تبنياً لإجراءات مؤسسية وتنظيمية وتشريعية حديثة، بل إن عمق التحديث عمق ثقافي لأنه مرتبط برؤية جديدة للعالم. فكل مستويات التحديث التقنية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتنظيمية تضمر رؤية ثقافية هي المفرخ الحاضن لكل هذه التحولات. ومن ثمة ضرورة إحداث تحولات ثقافية بموازاة عمليات التحديث المختلفة. فاستنبات التكنولوجيات المختلفة يفترض بالضرورة عقلنة الثقافة وإلّا حصَلَ عدمُ تلاؤم بل تنافرٌ بين بنيتين فكريتين متباينتين، لأنه لا يمكن تبني التكنولوجيا مع استبعاد هوائها وتربتها الثقافية. وانطلاقا من هذا التلازم المنطقي والفلسفي الضروري يكون من المفروض تطويرُ ثقافة حديثة قوامها عقلنة الرؤى، ومنهجة كل أشكال المعرفة، وتنسيب الأحكام، وإرجاع الوقائع والظواهر إلى الشروط التاريخية العينية المولدة لها لفهمها فهماً علميا، وتحرير الثقافة المحلية من الهيمنة المطلقة للماضي، وتحرير القدرة النقدية والإبداعية للفرد، وإقرار حقوقه كمواطن وفاعل تاريخي لا كشاشة استقبال لصدى القرون وهيمنة الأجداد والتراث، وإقرار الحريات العامة وعلى رأسها حرية التفكير وإقرار الحق في القبول بتعدد أشكال الوجود، والحق في التمايز والاختلاف، وتأطير حق المراقبة والمحاسبة الذي لا يستثني (أو لا يقدس) أحداً تحت أية ذريعة امتيازية (عرقية أو دينية أو موقعية أو غيرها..)...

وقد لا يكون من اليسير تسطير كل بنود التحديث الثقافي على شكل لوحة قيَم، لأن هذا الأخير عبارة عن سيرورة كلية بعيدة المدى تطال كل مستويات المجتمع كما تطال كل بنود التحديث. إلا أن جوهر التحديث الثقافي هو الانتقال من ثقافة تقليدية ساكنة إلى ثقافة حديثة قوامها العقل وإدارتها العقلنة.

كانت مقولة التحديث إذن هي الخلفية الفكرية الموجهة لنظريات التنمية في مؤشراتها الكمية والكيفية ولسياسات التنمية كما شاعت منذ منتصف القرن الماضي. إلا أن سياسات ونظريات التنمية تخلصت بالتدريج، كما بين ذلك هابرماس في الكتاب المشار إليه آنفا، من الحمولة المرجعية المؤسسة للتحديث من حيث ارتباطه بالعقلنة، وأخذت تتحول بالتدريج إلى مجرد سياسات ورؤى للتطور الاجتماعي (التنمية التنمية المستديمة، التنمية

المندمجة...) في منظور وظيفي وإجرائي ترعاه المنظمات الدولية الساهرة على التنمية المرتبطه بمصالح الميتروبول.

ويبدو اليوم أن التنمية المستديمة (لاحظ التجديد اللفظي!) لم تحقق الأهداف المرسومة لها بسبب تسارع وتائر التطور التقني والاقتصادي والمعرفي في الغرب من ناحية، وبسبب تعثر التطور في البلدان التابعة -التي تعاني من تثاقل ومن اختلال عميق بين النمو الاقتصادي والتزايد السكاني من ناحية أخرى. بل أصبحنا أمام وضع جديد يتسم بتنامي مشاعر النقص والتعويض وبتبلور معالم صراع ثقافي وحضاري بين الغرب (الأوربي والأمريكي) والعالم العربي والإسلامي أذكته، بالإضافة إلى تعثرات النمو والتطور، عناصرُ الصراع السياسي حول القضية الفلسطينية وتحوّل الدور الجيوسياسي للعالم الإسلامي من حليف إلى غريم.

لقد اكتشف الغرب، بعد الانتصار الساحق لليبرالية على النموذج الاشتراكي، أن التفاوت التقني والعلمي والمعرفي، إضافة إلى الاقتصادي والسياسي، أخذ في التزايد بينه وبين مجتمعات العالم الآخر وأن لا سبيل إلى استدراكه، رغم شعار «التنمية المستديمة»، وكما اكتشف أن المجتمعات والثقافات، التي تتنامى لديها مشاعر الهوان نتيجة هذا التفاوت الحاد ونتيجة براغماتية الغرب وازدواجية معاييره، يمكن أن تولد آليات مقاومة وتعويض وأحيانا أشكالاً من «المقاومة بالحيلة» لدى الفئات المتطرفة. وهكذا طور الغرب وأذكى استراتيجيين: استراتيجية المواجهة الحربية من الخارج واستراتيجية الإلزام بالتطور من الداخل.

في هذا السياق الدولي الجديد تعود مقولة التحديث Modernisation التي كانت أخلت الساحة لعقود لصالح مقولة التنمية، لتعيد اللحمة المفقودة بين التحديث المؤسسي والتحديث الثقافي، وبين التحديث والعقلنة على خلفية العلاقة الحميمة بين العقلانية والحداثة، وبذلك تقفز المسألة الثقافية من جديد إلى الصدارة.

أمام عنق الزجاجة التاريخي الجديد هذا تجد بلدانُ العالم العربي والإسلامي نفسها اليوم أمام تحد جديد، مشابه في قوته ومفصليته للتحدي التي عرفته هذه المجتمعات منذ بداية القرن التاسع عشر، الذي هو صيغة جديدة لمكر التاريخ: إذا لم تكونوا قادرين على الاستجابة لتحديات التاريخ (القاسية) استجابة ذاتية وداخلية، فإن القوى الخارجية المجسدة للحداثة والممسكة بزمامها والمستثمرة لقوتها ستتولى- بالنيابة عنكم- هذه المهمة التاريخية العسيرة لصالحها بكل ما تتضمنه من صرب وصدمات وكدمات ومخاضات وآلام؛ فهل باستطاعة بلدان العالم العربي والإسلامي الاستجابة لنداء التاريخ والاصغاء لدروسه وعبره وإفراز وعي تاريخي إيجابي وفاعل، وبلورة استجابة ملائمة وموفقة مع تحديات العصر؟ أم ستغوص من جديد في إفراز الأوهام وإشكال الوعي المقلوب؟

هابرْمَاس والحداثـةُ الواعدَة

احتفل العالم الجرماني في هذا العام بحصول يورغن هابرماس على جائزة السلام للكتبيين الألمان لهذه السنة 2001. ينتمي هابرماس إلى الجيل الثاني من رواد المدرسة النقدية الألمانية، مدرسه فرنكفورت. وهو يتميز، من بين كل أفراد هذه المدرسة التي تصب جام نقدها على المجتمع الصناعي الحديث وثقافته الجماهيرية ولا عقلانيته المتمثلة في الحروب والعنف، بمنافحته عن العقل، والحداثة، ومهاجمته للنزعات المبشرة بما بعد الحداثة في صيغتها اليسارية الفوضوية والنزعة المحافظة الجديدة، مما يجعله الوريث الرئيسي لتراث فلسفة الأنوار.

يوجه هابرماس لهذه المدرسة مأخذ كونها بقيت، في نقدها للمجتمع الغربي التكنولوجي الحديث المتسم بالقمع وسيطرة التقنية، غارقةً في إطار فكر ماركسي ذي نزعة فوضوية ولم تستطع أن تخطو إلى الأمام فتتجاوز هذا النقد إلى إيجاد دور بديل للمجتمع القائم وللعقلانية الأداتية المهيمنة.

وانبرى هابرماس إلى محاولة تطوير العقلانية السائدة نحو عقلانية تواصلية تكون بمثابة أساس وقاعدة فلسفية تلهم وتوجه المجتمع الغربي الديمقراطي الحديث من مجتمع سيطرة إلى مجتمع حوار وتواصل.

ويبدو أن مساهمة هابرماس السوسيولوجية والفلسفية تتسم بمنزعها الإصلاحي واليوتوبي أكثر من اتّسامها بالبعد التحليلي، أو إن البعد الإصلاحي واليوتوبي يحجب على الأقل البعدَ التحليلي في مجمل أعماله. ويرى هابرماس أن نقد المجتمع التكنولوجي الحديث، أحادي البعد بتعبير ماركوز، يتطلب نقداً أساسه الفلسفي هو العقل الآلي أو الأداتي. وهذا العقل بدوره قائم على أساس فلسفي هو الفلسفة الذاتية أو فلسفة الوعي منذ ديكارت وهيغل وهوسرل، فهذه فلسفة تقوم على ذات فردية، هي حرية مغلقة ومنكفئة على ذاتها. أما الاساس الفلسفي الجديد الذي طوره هابرماس، مستثمرا في ذلك «المنعطف اللساني» المعاصر يمثل في التوراث اللسانية وفي مساهمات الفلسفة التحليلية المنطقية واللغوية المعاصرة مع فريجه وفتجينشتاين وأوستين وسورل وستورس وغرايس... ولعل إسهام هابراماس المتميز في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة هو المساهمة في استجماع الصورة والوعي بالتحول العميق الذي حدث في الوعي الفلسفي الأوربي المعاصر والمتمثل في الانتقال البطيء والعميق من فلسفة الذات أو فلسفة الوعي أو فلسفة العقل إلى فلسفة اللغة والتواصل وذلك انطلاقا من أن اللغة هي مايؤسس عمليا ونفعيا (براغماتيا) المتمع الانساني، ومن أن العقل كما يرى فتجينتشتاين ملازم في نشأته الأصلية الأولى (Co-originaire) للغة. وقد أجاد هابرماس صياغة هذا التحول العميق في الوعي الفلسفي الغربي، الذي يعتبرتحولا نوعيا، في حديثه عن العصر مابعد الميتافيزيقي (انظر كتابه الفكر مابعد الميتافيزيقي في الترجمة الفرنسية-حيث يبين أن مايميز العصر مابعد الميتافيزيقي وتصوره للعقل

هو تميزه عن كل التقليد الميتافيزيقي الكلاسيكي، وبخاصة عن الفلسفة الحديثة التي أسسها ديكارت، والتي هي فلسفة التفكير أو الوعي أو الذات. ففلسفة العصر مابعد الميتافيزيقي لم تعد تتساءل حول الكينونة (Etre) كما كانت، تفعل الفلسفة القديمة والوسطوية، كما لم يعد محط تفكيرها هو الوعي كما فعلت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، بل أصبح موضوعها الأثير هو اللغة (Habermas, *la pensée postmetaphysique*, Armand colin,1993, p 9-61.) .

ومقابل هذا المجتمع الحداثي القائم على سيطرة العقل الحسابي والأداتي، وسيطرة المصالح الاقتصادية والمنافع السياسية لبيروقراطية السلطة، يمكن إقامة مجتمع حواري، تواصلي، توجّه فيه كلٌ الأنشطة لا نحو السيطرة بل نحو التواصل والتفاهم المتبادل اللذين هما حجر الأساس الصلب للديمقراطية.

ومن زاوية أخرى يستثمر هابرماس نظرية العقلنة عند ماكس فيبر مبّيناً أن العقلنة هي القدر المميز لمجتمعات الغرب وسر دلفها إلى ردهة الحداثة، لكنه ينزاح عن فيبر عندما يستبدل العقلنة الغائية، المستقاة من نموذج العمل، باعتباره فعلا إنسانيا لتحويل الطبيعة بالعقلنة التواصلية من خلال القائمة على التفاهم. كما أنه يستكمل نظرية الحداثة الموجودة بشكل جنيني في سيوسيولوجيا ماكس فيبر، مبرزاً أن العقلنة من حيث هي الآلية الشاملة للحداثة، تقود وترتبط ثقافيا بنزع الطابع السحري عن العالم، وتفكيك التصورات التقليدية للعالم، وتحلل وحدتها الجوهرية، والاستقلال النسبي للعلم (تصور الطبيعة)، والتاريخ (تصور المجتمع)، والثقافة (تصور الذات) وانفصال مجال العقل عن دائرة الإيمان والاعتقاد. وهذا هو أساس تعددية القيم الملازمة عضويا للحداثة. لكن كلما تطورت العقلنة في اتجاه الأداتية الصارمة قادت إلى افتقاد المعنى وإلى التقليص التدريجي للحرية.

ومن حيث أن المجتمع التقليدي قوامه الطاعة، والامتثال والتراتب، وثقافةالإجماع، ووحدة الحقيقة، فإن الحقيقة في المجتمع الحداثي تقوم على الحوار والاتفاق والتوافق الواعي المعبر عنه في اللغة. هذا التواصل اللغوي والحوار المؤسسان للديمقراطية، يؤديان دور الملاط الإجتماعي، الذي كانت تضمنه الأسطورة للمجتمع التقليدي. وتتضح مواقف هابرماس بالدفاع عن عقل الأنوار وبنزعة تفاؤلية قوامها أن الحداثة مشروع عقلاني وتنويري لا يزال يحبل – رغم القمع والسيطرة والحروب- بإمكانات تحرر واعدة. فهو يتفق مع رواد المدرسة النقدية في نقدهم لعقل الأنوار في صورته الإرادتية، القائمة على السيطرة، وفي مركزيته العقلانية المغلقة وغير الحوارية، لكنه يطور وجها آخر للعقل هو وجه الحوار والعلاقة بين الذوات والتفاهم البيني.

دفاع هابرماس عن الحداثة الغربية موجهٌ بالخصوص ضد الفلاسفة المعاصرين الذين انتقدوا العقل وانتقدوا الحداثة إما باعتبارها حياة مشيأة وقائمة على الاستغلال كما صورها لوكاتش، أو خاضعة كليا لمنطق التقنية كما يقول هيدجر، أو ذات منزع شمولي كما يقول

باتاي، أو خاضعة للسلطة المفتشية في ثنايا الجسم الاجتماعي وقائمة على المجانسة والضبط كما يصورها فوكو. وبعبارة أبسط، يود هابرماس، بدفاعه عن العقل وعن الحداثة، أن يقول إن المكاسب اللامتناهية التي حققتها الحداثة بواسطة الاستعمال الأقصى للعقل هي مكاسب معرفية وعليمة وعملية تنعكس على حياة الناس والديمقراطية، وعلى الاستمتاع بخيرات التقنية. لكن جانب السيطرة والضبط فيها يعود إلى انطلاق جذورها الفكرية من جانب واحد من أوجه العقل المتعددة، ومن تصور مثالي للذات البشرية كذات مغلقة أو غير حوارية. وكل مشروع هابرماس الفكري يندرج في سياق بيان الأوجه الممكنة الواعدة للحداثة الكونية التي لم تنجز ولم تكمل مشروعها الكامل.

معالمُ دوْلَة القانُون

نشأ مفهوم دولة القانون في أوربا كتصور بديل عن الدولة الامبراطورية، دولة الحكم المطلق والسلطات المطلقة التي يحظى فيها الملك أو الإمبراطور بحق منح الحياة وزرع الموت تجاه «رعاياه». وتطوّرَ هذا المفهوم ليصبح بمثابة مثال سياسي هادٍ وموجه للتجربةالسياسية في الغرب.

هكذا ظل مفهوم دولة والقانون مفهوماً مقارناً صراحة أو ضمناً، لأن الحديث عن دولة القانون يتضمن الإحالة على نقيضها: الدولة الأمبراطورية التقليدية مطلقة السلطات أو الدولة العصرية المستبدة.

دولة القانون، بهذا المعنى، هي دولة المؤسسات بالقياس إلى الدولة التقليدية التي هي دولة الأمير . فإذا كانت السلطة في الدولة التقليدية التقليدية متمركزة كليا وبشكل مطلق لدى شخص واحد، هو بمثابة الواهب للخيرات والحارم منها، مثلما هو السيد المطلق واهب الحياة والموت، فإن دولة القانون، أي الدولة العصرية الديمقراطية، هي دولة يتم فيها توزيع السلطة واقتسامها لاعلى أفراد بلعلى مؤسسات: مؤسسات تشريعية ومؤسسات تنفيذية، مؤسسات قضائية.

هذه المؤسساتِ تتوزع السلطة، بل تشكل — في الصيغة المثالية لهذا التصور — بالنسبة لبعضها سُلَطاً مضادة، هدف كل واحدة منها هو الحد من سلطة الأخرى. وما يوحد ويربط بين هذه السلط الموزعة، هو وحدة الفضاء القانوني الذي يرسم لكل سلطة مجالها واختصاصاتها وحدودها. فالمعيار والمرجع والحكم، في دولة القانون، هو القانون، سواء تعلق الأمر بالقانون الأساسي الذي هو الدستور أو بالقوانين القطاعية.

وهكذا، فإن هذه الدولة تقوم على إحلال العلاقات القانونية محل العلاقات

الوجدانية والقرابية (العائلية) والعرقية والمهنية والمالية والأخلاقية وغيرها. فسلطة القانون هنا هي السلطة المرجعية الأعلى التي تستمد منها كل الهيئات والقطاعات والممارسات مرجعيتها الرسمية.

تفترض وتستلزم دولةُ القانون، بجانب توازي وتقابل السلط ومراقبتها لبعضها البعض وسيادة القانون، وجودَ فضاء من الحرية السياسية يمكن كل فرد من الأفراد من أن يكون كائناً متمتعاً بالحرية، مساوياً لغيره مساواةً صورية أي من حيث امتلاكه لصفة المواطنة ولحقوقها، وفاعلاً سياسياً بالقوة أو بالفعل. إن الفرد في الدولة التقليدية هو مجردَ مرْعي تمنح له بعض الحقوق وبعض الامتيازات أحيانا، في حين أن الفرد في دولة القانون، هو بالأساس مواطن صاحب حقوق Sujet de droits يضمنها ويحميها القانون.

وتقوم الدولة التقليدية على أساس التمايز والامتياز العرقي أو العقدي أو الانتمائي (الشرفاء مقابل العوام)، أما دولة القانون، كدولة تجسد الحداثة السياسية، فهي دولة المساواة الصورية المطلقة. الناس فيها لا يختلفون ويتمايزون من حيث طبيعتهم، وكينونتهم الإنسانية، بل من حيث ما يملكون وما يستحصلون. فهي تحقق «تساوي الشروط» وتعتبر المساواة الفعلية أو الاقتصادية أمراً خارج دائرة اختصاصها.

والجانب الاقتصادي الذي يهم دولة القانون والحق هو التطبيق الفعلي لمبدأ «لا أحد فوق القانون» في المجال الاقتصادي، أي إلغاء الامتيازات الاقتصادية والضريبية وإلزامية أداء الضرائب ومستحقات الدولة بالنسبة للجميع لا فرق في ذلك بين أبيض وأسود، بين شريف أو عامي، بين رجل السلطة والمواطن العادي. ومقابل ذلك، فإن دولة القانون هي مبدئيا دولة الحق أو الحقوق، أي الدولة التي تضمن قانونياً للأفراد حقوقَهم المختلفة (السياسية والاقتصادية والقانونية). ومن ثمة، فإن حقوق الإنسان ليست فقط زينة سياسية بقدر ما هي إطار قانوني وسياسي وثقافي ضامن للحق تشريعياً ومؤسسياً وثقافياً.

إن دولة القانون هي الصيغة التنظيمية السياسية التي تنقلب فيها العلاقة بين الفرد والدولة بين الحاكم والمحكوم رأسا على عقب. الدولة التقليدية تعتبر «الحقوق» هبات تتكرّم بها على رعاياها، مميزة بينهم تمييزا استثنائيا في حين أن دولة القانون ترى نفسها تعبيرا عن المواطن وتجسيدا مؤسسيا ضامنا لحقوقه. والفرد، في هذا المنظور، هو المواطن الذي يَهَبُ الدولة مشروعيتَها عبر الآليات الديمقراطية. والدولةُ هي مجموع المؤسسات الممثلة والضامنة للحق العام وللحقوق الفردية. ومن ثمة، فإن هذه الدولة هي قرينة الديمقراطية، إذ لا يمكن أن تقوم دولة القانون إلا على أساس من الديمقراطية، بل لعلها من مقتضيات الديمقراطية (الفعلية) ومستلزماتها.

يؤخذ عادة على هذا التصور لدولة القانون أنه تصور ذو نزعة تشريعية وقانونية واضحة، وأنه تصور مثالي أقرب ما يكون إلى تصور عصري لمدينة فاضلة قوامها القانون، مثلما يؤخذ عليه، من طرف الاتجاهات الاجتماعية، أنه يتضمن إضفاء صيغة مثالية Idéalisation

على القانون الذي هو تقنين للتفاوت وتدويم لعلاقات القوة ولميزان القوة والتغلب في المجتمع. وهذه الانتقادات والمآخذ لا تخلو من صدقية ووجاهة. لكن فكرة دولة القانون، من حيث هي الحد الأدنى للدولة في وظيفتها السياسية، لا تحمل أية مزاعم اجتماعية أو أخلاقية حول العدالة الاجتماعية، بل هي مجرد تنظيم لمسألة السلطة بهدف توفير الشروط الدنيا لانطلاق عملية التنافس الاجتماعي. ومن ثمة، فإن مصدر قوتها يتمثل في تحقيق التساوي القانوني بين الناس، أي تساوي شروط égalité des conditions وظرف حدوث وجريان مختلف العمليات الاجتماعية بما فيها السيرورة السياسية ذاتها.

وعلى وجه الإجمال، فإن دولة القانون هي النقيض الكامل للدولة التقليدية مطلقة السلطات، التي تعتبر الحقوقَ هبات وأعطيات منح تتكرّم بها السلطة على مرعييها، وليست حقوقاً طبيعية وأصلية وغير قابلة للتفويت، مثلما هي النقيض التام للدولة البوليسية التي تحكمها الهلاوس والهواجس الأمنية، تأخذ الناس بالشبهة وتمارس عنفاً على المجتمع وكأنها في حالة حرب معه، في حين أن ما يسود في دولة القانون هي العلاقة القانونية السلمية التي يكون فيها القانون والضامنَ لحقوق الأفراد والفئات المؤطرة بثقافة الحوار والنقاش العمومي، والمحلة لسلطة القانون محل سلطة القوة السافرة.

الفردُ / الذّات في الشّرط المعَاصر

ربط العديد من السوسيولوجيين والفلاسفة بين الحداثة وبينَ تشكّل الفرد في إطار مفارنة بين المجتمع التقليدي والإعلامي والشمولي والمجتمع الحديث الذري. فالعديد من نظريات نشوء الحداثة في الغرب تبرز العلاقة التلازمية الجدلية بين نشأة الحداثة وتشكل الفرد الحديث المتحرر من إكراهات وإلزامات البنيات الاجتماعية التقليدية التي تتحكم في الفرد تحكما كليا.

إن مسألة نشوء الفرد هاته ذات وجهين: أولهما سوسيولوجي وثانيهما فلسفي. في المستوى السوسيولوجي نتحدث عن الفرد ككيان مستقل عن الكيان الجماعي، انطلاقاً من نشوء بنيات جديدة تتيح للفرد التحرر من أسر البنيات التقليدية؛ أما في المستوى الفلسفي فنتحدث عن الذات (الفاعلة) أي الفرد من حيث تمتعه بالوعي بذاته، وبإحساس بالاستقلال والخصوصية والتميز والفاعلية، التي تتيح له أن يقول: أنا. بل إن التناول الفلسفي يبحث في الدلالات الفلسفية لتحول الفرد/ الذات إلى مركز ومرجع وغاية. فالذات من هذه الزاوية هي ذلك الكائن والكيان المتمتع بالوعي بالذات، وبقدر من الاستقلالية الذاتية، وهو سيد أفكاره وتمثلاته مثلما هو سيد أفعاله، أي أساسُها وفاعلها. ومن ثمة فهو مالك كل الحقوق وصاحب الحق الأساسي.

هذه الصورة عن الفرد الحديث ككيان مستقل واع، ومالك لتمثلاته وأفعاله، هي الأساس الضمني لكل الفكر السياسي الحديث. فهي أساس نظرية «الحق الطبيعي» الحديث الذي هو حق «ذاتي» أي راجع إلى عقل الإنسان وإرادته، وأساس النظام السياسي من حيث أن الذوات، من حيث هي مالكة أصيلة للحق (ولكافة الحقوق) تفوض، بالاتفاق والتعاقد، أمر ضبط وحماية حقوقها وحرياتها إلى النظام السياسي الذي يمثلها وينوب عنها. إلا أن هذه الصورة الظافرة للفرد التي قدمها الفكر السياسي والفلسفي الحديث (ديكارت، كنط، هوبز،لوك، هيجل) بدأت تخْبُو مع تقدم الممارسة التي أبانت عن حدود هذا التصور الطافح بالتفاؤل، ومع تقدم العلوم الإنسانية التي بيّنت أن مثل هذا التصور هو مجرد إيديولوجيا، حيث بيّنت العلوم الإنسانية أن الإنسان (فرداً أو جماعة) كائن مشروط بمحددات بيولوجية واجتماعية وفكرية، وأن شعوره بالحرية هو أقرب ما يكون إلى الشعور الواهم، لأنه فقط لا يعي هذه الحتميات والشروط الموضوعية (الخارجية والداخلية) المتحكمة فيه.

وقد ذهبت النزعات البنيوية إلى حد إنكار حرية الإنسان بسبب انشراطه ببنيات متعددة، معلنة «موت الإنسان» تحت تأثير البنيات المختلفة.

إن الذات الفردية كما بيّن ميشيل فوكو مخترقة من طرف مختلف السلط؛ وقد أبرزت التحليلات السوسيولوجية مظاهر نزع الطابع الشخصي للفرد وسط الجموع والجماهير والغوغاء في اللحظات الاحتفالية والاستهلاكية، وتكيف سلوك الأفراد وصياغة ذهنياتهم من طرف وسائل ترويض الرأي العام. بهذا نميز، في تاريخ تطور مسألة الفرد والفردانية والذات، بين «موقع» الفرد/ الذات في المجتمع التقليدي، وبين موقعه في المجتمع الحديث. صحيح أن تاريخ الحداثة هو تاريخ استقلالية الفرد وبزوغ الذات كمركز ومرجع وقيمة أساسية، لكن تطور الممارسة، وتطور التشخيص الفكري أثبتا حدود الوعي الفكري وحدود الفاعلية، لكنهما لم ينكرا الأساس الفلسفي المتمثل في مركزية ومرجعية الفرد/ الذات في المجتمع الحديث.

وإذا كان المجتمع التقليدي يفرز بشكل تلقائي وعضوي آليات استذابة واستدماج الأفراد وصهرهم في البنية العامة للمجتمع، فإن المجتمع الحديث يفرز بدوره - وهو يخلق ويطور آليات نمو واستقلالية الفرد ووعيه بذاته — آليات استدماجية قوية تستهدف المكتسبات السابقة، مما يعني أن الفرد، في مجتمع داهمته الحداثةُ، كائنٌ ممزقٌ بين دينامية الاستقلالية ونزع الطابع الشخصي. فاليوم يجد الفرد نفسه، مع التطور المهول لتقنيات التحكم والمراقبة، مهدداً في صميمه، أي في حميميته ذاتها. وهذا ما طرح اليوم حقاً جديداً من حقوق الإنسان المعاصر هو «الحق في الحميمية» أمام التطور الجيني والمعلوماتي الكاسح الذي يجعل الأفراد مشروطين ومؤطرين ومراقبين وموجهين في غيبة عنهم، وبعيداً عن علمهم ووعيهم.

أفكارٌ خَارجَ العَصْر

قد يكون بإمكان المرء أن يجد بعض التعليلات للتشدد تجاه المسائل الأساسية في الدين، لكن تعميم التشدد ليشمل الدين والدنيا، العاجلة والآخرة، الكبيرة والصغيرة، أمر يثير الاستغراب حقاً. فالتشدد موقف كلي وانتشاري وشمولي. كما يعبر عن ذلك «فكر» طالبان المتسم بالتطرف والمغالاة والتشدد والدغمائية المطلقة، مما جعلها ظاهرة فريدة في هذا الزمان ووسم موقفهم برفض التكيف مع معطيات العصر وبمناهضة كل أشكال التطور والتقدم.

لقد رفض الطالبان الديمقراطية، وفصلوا المرأة عن العمل، وفرضوا عليها لبس كيس عازل، وحرموا التصوير الفوتوغرافي وبخاصة تصوير «ذوات الروح» ومنعوا تعليم البنات، ودمروا جزءاً من التراث البشري، وأغلقوا دور السينما، واعتبروا التلفزيون «من الكبائر»، واعتبروا الموسيقى «إثماً كبيرا وحرموا الرقص والعديد من المتع والجماليات»، وفرضوا على الرجال تطويل اللحية إلى ما أطول من الشبر، بل اعتبروا تنمية اللحية شرطاً للتوظيف، كما حرّموا، من بين من حرّموا، استعمال الأنترنت، وحظروا معالجة الأطباء للنساء مباشرة ولعب الشطرنج وبطاقات التهاني وربطة العنق والألعاب النارية والتماثيل وكاتالوجات الموضة وأقراص الكمبيوتر. والأدهى من ذلك أنهم نفّروا من الكراسي والطاولات باعتبارها تقليدا غربيا يتنافى مع الإسلام. وما أن سقط نظامهم حتى هب الناس نحو الحلاقين ودور السينما وارتفع الطلب على الكراسي والطاولات واللباس العصري ومشاهدة التلفزيون. ويروي فهمي هويدي، الكاتب الإسلامي المصري، في تقرير عن زيارة له لأفغانستان، كيف تعرف على ملامح الفكر الإسلامي الأفغاني المتسم بالتشدد والتزمت، موردا أقوال أحد الملالي، الذي هو في نفس الوقت مسؤول سياسي، حول الديمقراطية، كما يلي : «الديمقراطية مرفوضة عندنا جملة وتفصيلا. أولاً لأن هذه بضاعة غربية،وثانيا لأن الأعداء والخصوم يريدون أن يفرضوا بها علينا الشيوعيين وغيرهم من الملحدين والكفرة. وثالثا لأن الديمقراطية مدخل للفساد والتحلل وتهديم قيم الإسلام. وأنتم أدرى بما جرّته على الغرب من فسق وفجور. ورابعا لأنها بذلك تصبح مصدراً لفتنة المسلمين في بلادنا وتهديد معتقداتهم» (**الشرق الأوسط** 2001/03/21).

فكيف يمكن تصور ازدهار هذا الفكر المتطرف الرافض للديمقراطية في بلد كان سباقا إلى التحديث السياسي، حيث يذكر الباحثون أن هذا البلد عرف النظام البرلماني منذ الخمسينات، وأقر تحرر المرأة وكان من أكثر البلدان التي قطعت أشواطا في تحقيق التقدم التقني والسياسي والاجتماعي، لكنه مثله في ذلك مثل إيران، شهد فشل التحديث الثقافي والسياسي الذي أراده النظامان الملكيان في البلدين، حيث حصلت في كلا البلدين عملية

ارتداد ضد مظاهر التحديث السياسي والاجتماعي السريع مع فارق أن أفغانستان عرفت اضطرابات سياسية متواصلة وغزوا سوفياتيا ثم حرباً أهلية مدمرة، في حين أن إيران قامت فيها ثورة أصولية أقامت نظاماً سياسياً قوياً وأخذت تتجه بالتدريج نحو التفتح والقبول بالعالم المعاصر.

كانت حركة طالبان قد نشأت في المدارس الدينية في باكستان(الديوندية)، حيث تلقى أفرادُهاَ تلقوا تعليما لغويا ودينا متوسطا وأصبحوا ملالي، في حين أن الأقلية فقط هي التي واصلت دراستها للحصول على درجة العالمية. ومعظم أطرهم من الصنف الأول. أما المدارس الدينية التي نشأوا في إطارها فهي فروع للمدارس الدينية التي تأسست في الهند في منتصف القرن التاسع عشر وتبنت فكرا دينيا متشددا ومتطرفا وحصرت نفسها، كما يقول هويدي، في حدود المذهب الحنفي السائد في شبه القارة الهندية، مع ميل قوي إلى رفض المذاهب الإسلامية الأخرى واتهامها بالانحراف عن التعاليم والتقاليد الأصيلة، وإلى تكفير الآخرين (فهمي هويدي مجلة «وجهة نظر» القاهرة نونبر 2001).

فالإطار الذي نشأت وتطورت في سياقه هذه المدارس إذن هو إطار الدفاع عن الإسلام في سياق ثقافة هندوسية عارمة. لكن هذا الموقف الدفاعي اتجه، تحت تأثير السياق الجغرافي والاجتماعي والثقافي واللغوي والسياسي المحيط، إلى الانغلاق والتشدد ورفض الانفتاح على معطيات وآليات العلوم الإنسانية المعاصرة واستعمالها في فهم وتأويل النصوص الدينية، بل انزلق تدريجيا نحو المزيد من الرفض لدرجة أصبح معها فكرُها نموذجا لكل فكر خارج العصر ومناهضا للحياة نفسها.

الفَلسفُة والتنميةُ والتّحْديث

عندما نتحدث عن علاقة العلوم الإنسانية والاجتماعية بالتنمية، فإن هذا الأمر واضح وبديهي، على الأقل من حيث أن التنمية هي موضوع أحد فروع علم الاجتماع وهو علم اجتماع التنمية. لكن عندما نتحدث عن علاقة الفلسفة بالتنمية، فإن الأمر ليس بنفس الدرجة من الوضوح والبداهة، وذلك بسبب التصور الشائع والمتداول عن الفلسفة لدى رجل الشارع ولدى رجل السلطة، بل لدى النخب التكنوقراطية نفسها، وبسبب مظاهر سوء التفاهم التي تكتنف علاقة الفلسفة بهذه المجالات.

لقد استطاعت الفلسفة، أمام التحدي الذي يطرحه عليها تقدم العلوم، أن تحتفظ بكيانها الإبستمولوجي المتميز كتفكير تقدي شمولي لا فقط في قضايا العلم، بل أيضا في قضايا تقع بين العلوم أو خارجها كقضايا الحضارة، والمصير، والمعنى، والقيمة، والحاضر، والعصر،

والحداثة، والتقنية وغيرها. ولعل باستطاعتها أن تتناول سؤال التنمية، المطروح اليوم من زاوية مخصوصة. فسؤال التنمية في العمق هو سؤال التحديث لأن نظرية التحديث هي الخلفية الفلسفية لنظريات التنمية حتى في صورتها الأكثر تقنية.

إن التحديث هو التسمية التي ظهرت في الأدبيات السوسيولوجية الأنجلوساكسونية حوالي سنة 1950 وانتشرت على نطاق عالمي واسع بموازاة سيرورة التحرر من الاستعمار في الدول المختلفة وبموازاة طموح نخبها الجديدة إلى العمل على استدراك التأخر التاريخي. والتحديث يعني جملةَ عمليات إرادية متكاملة في مختلف مستويات الكل الاجتماعي. فهو يعني من الزاوية الاقتصادية تعبئَة الموارد المختلفة، وتطويرَ القوى المادية (التقنية) للانتاج، وتطويرَ القوى البشرية المنتجة بهدف الرفع من الإنتاجية ومن مردودية العمل. أما التحديث، في وجهه السياسي، فيعني إقامة سلط سياسية قوية ممركزة متمحورة حول تشكيلة سياسية قائمة على الهوية الوطنية الطموحة، وكذا على إشراك أوسع فئات السكان في العملية السياسية وإعطائهم حق المواطنة أي المساواة السياسية التي تمكنهم وتؤهّلهم للانخراط في السيرورة السياسية العامة. أما الوجه الاجتماعي للتحديث فيتمثل في إقامة نمط عيش جديد قوامه التعمير الحضري والعائلة المحدودة وشيوع التعليم العمومي، إضافة إلى الوجه القانوني المتمثل في الانتقال من حكم الأعراف والتقاليد إلى حكم القوانين المكتوبة والمؤسسات المرجعية الموازية. ويمكن تتبع كافة مستويات ومفاصل التحديث من أعلى إلى أسفل الهرم الاجتماعي.

النواة الفلسفية لعمليةِ التحديث، التي اتخذت طابعا اجرائيا وظيفيا في الحقلين الاقتصادي والسياسي، وأطلق عليها اسمُ وظيفيٌ إجرائيٌ هو التنمية، هي العقلنة rationalisation. لقد ركز السوسيولوجيون والفلاسفة، الذين اشتغلوا على مسألتي الحداثة والتحديث، على عمليتين أو آليتين أساسيتين تشكلان جوهر التحديث هما: التمايز différenciation والعقلنة rationalisation .

التحديث من منظور التمايز هو الانتقال من المجتمع ككلية روحية منصهرة متجانسة يمثلها أو يجسدها المجتمع التقليدي إلى المجتمع كمجموعة بنيات متراكبة ومتراتبة في إطار دينامية لا متناهية من التمايز، والتخصص، والاستقلال النسبي للمجالات، وتكاثر الفئات الاجتماعية، وتعدد وتنوع الأدوار والمعايير والقيم والمصالح والرؤى. أما التحديث كعقلنة، فيعني التنظيم والتنسيق وإخضاع كافة الحقول الاجتماعية للحساب والتخطيط والبرقرطة، وتسخير الوسائل خدمة للأهداف المحددة، والتوقع وتبني مناهج وطرائق منظمة في الإنتاج (الاقتصاد) والتدبير (الإدارة)، وانتشار العقلنة في كل ثنايا المجتمع والاستقلالية النسبية للمجالات. والمستويات الكبرى الثلاثة التي تطالها عملية العقلنة التدريجية هي الاقتصاد والسياسة والثقافة. وهذه الأخيرة تصبح واقعة تحت تأثير العلم التقني الذي يحول المعرفة إلى

جملة تقنيات تحكمية، كما يسهم في تغيير الصورة التقليدية للعالم.

إن العقلنة، كدينامية مركزية وأساسية تخترق كافة مستويات البناء الاجتماعي، تقوم على الرفع من أدائية العقلنة الصورية أي المطابقة بين الوسائل والغايات على حساب العقلنة الجوهرية التقليدية القائمة على توجيه السلوك وفق منظومة القيم المتوارثة أو المتداولة. وبموازاة ذلك تختلف الإكراهات التقليدية والوجدانية والقيمية على الأفراد الذين يصبحون محكومين وموجهين بمصالحهم الأداتية أو على الأقل من خلال عقلانية تسخير السوائل للغايات. وهذه الآليات السوسيولوجية الموضوعية الكبرى، التي تحدث خارج وعي الأفراد هي العلل القصوى لما يحدث في المجتمعات التي داهمها التحديث، واختلطت فيها القيم والمعايير والرؤى. إلا أن التعبير عن نظرية التحديث من خلال المنظور والمصطلحات العملية والإجرائية لنظريات التنمية صاحبه نوع من الارتخاء في ربط الحداثة، التي هي العمود الفقري لنظرية التحديث، بالعقلنة والعقلانية، أي انفصام العلاقة الحميمة بين الحداثة والعقلنة، حيث يصبح التحديث في منظور نظريات التنمية عبارة عن تطور كمي أداتي بهدف اللحاق بالاقتصاد الرأسمالي والاندماج في المجتمع الرأسمالي.

بهذا المعنى إذن تستطيع الفلسفة أن تسهم في إبراز الخلفيات الفكرية الضمنية للتنمية، أي في إبراز المضامين والمستويات المختلفة للتنمية في علاقتها بالتحديث أو باعتبارها تجسيداً ملموساً لسيرورة التحديث، وفي إبراز علاقة التحديث بالعقل والعقلانية والحداثة. وبهذا المعنى، لا يمكن فالفلسفة أن تسهم بشكل مباشر في عمليات التنمية، وإنما في تنمية الوعي بالتنمية وبأفقها الإيديولوجي وبأسسها الفكرية وبمنظورها الفكري الإستراتيجي. إنها يمكن أن تشكل الإطار الفكري للتنمية كعملية عقلنة كلية للمجتمع. ولعل الجانب الفكري الذي يمكن للفلسفة فيه أن تكون ذات مفعول مباشر هو التنمية الفكرية أو التربية العقلية المتمثلة في إذكاء الحس النقدي، وتطوير القدرات التحليلية والمنهجية للأفراد المتلقين، وإنماء القدرات المنهجية والإبستمولوجية لضبط المفاهيم وتدقيق الإشكاليات. وهو ما يمكن أن ينعكس إيجابياً على نظامنا التعليمي الذي لا يزال يعتمد بدرجة كبيرة على الذاكرة والحفظ. ونضيف إلى ذلك دورَ الفلسفة في الانفتاح على التقدم العالمي المهول في مجال الإنسانيات، والمذاهب الفكرية في العالم(*).

هلْ هُناك ضرورةٌ للتّحْديث الثّقافي؟

التحديث عملية تحول شاملة كوكبية انطلقت ديناميتها في الغرب ثم انتشرت

(*) اعتمدنا هنا على المرجعين التالين :

J.Habermas, *le discours philososphique*. de la modernite, chap 1, Gallimard, 1988
D.Martuccelli, *Sociologie de la modernité*, Gallimard, 1999

بالتدريج، عبر وسائط وأساليب متنوعة، في كافة أرجاء الأرض بدرجات متفاوتة. والمفاصل الأساسية لعملية التحديث هي التحديث التقني والتحديث السياسي والتحديث الاجتماعي والتحديث الثقافي. وهذا التمييز بين مستويات التحديث مجرد تمييز تصنيفي وتوضيحي، باعتبار التحديث عمليةً شموليةً وعضويةً أي متداخلةَ الأطراف.

إن التحديث في صورته العامة، ومن زاوية معينة، سيرورةُ حتمية تفرضها تحولات داخلية في المركز المولد للسيرورة، كما تفرضها طبيعة الانتشار والتأثير الذي تحدثه هذه التحولات تحت ضغط إكراهات وحتميات تبدو أحيانا وكأنها قدَرٌ تاريخي لكل المجتمعات، أقرب ما يكون إلى صنف من الحتمية الفيزيائية. لكن هذه الحتمية التاريخية تترك مع ذلك هامش حرية اختيار للمجتمعات التي تداهمها الحداثة في تكييف درجة القبول أو الرفض وإمهالها في إفراز كيفية استجابتها لهذا التحدي الكوني الكاسح الذي يفرض نفسه تارة بالعنف اللطيف، أي بالاستدراج والإغراء والاستدماج الطوعي، وتارة بالعنف العنيف، أي بالاحتلال والاستعمار والاستلحاق، حيث تجد جل الشعوب نفسها مزقة وجودية قاتلة بين خيارين في كل منهما أقساط وجرعات متفاوتة من نسغ الحلاوة ونسغ المرارة: حلاوة التقدم ومرارة التحول والتغير والتخلي، أو حلاوة التطابق واستمراء الذات مع اجتراع مرارة المراوحة والتأخر التاريخي.

وتلك هي الأحروجة التاريخية القاتلة لجدلية التحديث والتتريث، جدلية الانخراط في زمنية العالم الحديث بما تتضمنه من تغير حتمي في صورة الذات، أو الحفاظ عليها كما هي مع ما يستتبع ذلك من انهماش ودونية تاريخية. وبين هذين الحدين النظريين الأقصيين تندرج المحاولات والمراوحات التاريخية الملموسة التي فاقت بها كلّ الثقافات في العصر الحديث بما في ذلك الثقافة الغربية ذاتها، وبخاصة نواتها الروحية الأصلية المتمثلة في المسيحية. ولهذه الأخيرة طبعاً خصوصيةُ أن الحداثة الغربيةُ ولدت في رحمها عبر ثورات (الثورة البروتستانتية والحروب الدينية في الغرب وصراع السلطتين الروحية والزمنية) وتمزقات وانخداشات. فآلية التحديث كآلية تاريخية موضوعية كاسحة لم تستثن أية ثقافة من التعرض لهذا الامتحان التاريخي العسير، سواء تعلق الأمر بالديانات التوحيدية، أو بالديانات الطقوسية في أواسط وشرق آسيا (الطاوية والكنفوشية والبوذية).

ودرجة الاستجابة والتفاعل والوعي التاريخي والتكيف تختلف من ثقافة لأخرى. فهناك ثقافات قامت بعملية فرز وانتقاء فقبلت التحديث التقني والاقتصادي والسياسي (جزئيا أو كليا) لكنها أبدت مقاومات كبرى تجاه التحديث الثقافي كما حصل بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية. نعم، لقد عاشت الثقافة العربية الإسلامية فترة انتعاش نهضوي عقلاني في الشرق عكسها ووجهها فكر الافغاني ومحمد عبده وتجارب التحديث في مصر في عهد محمد عبده والثورة المصرية، لكن تعثرات مسار التاريخ بعد هزيمة 1967 أيقظت ونشطت

ردود فعل تقليدي في التاريخ العربي الإسلامي الحديث الذي تبلور في فعل تاريخي مثلته الثورة الإيرانية التي شكلت سند فعل قوية ذات نفس تراثي وتقليدي مثلته حركات الاسلام السياسي التي ازدهرت في العالم الاسلامي بعد الثورة الإيرانية، والتي أذكتها أموال وأوهام الوليمة النفطية.

واليوم أي في مطالع الألفية الثالثة يبدو أن الثقافة العربية الإسلامية تتعرض لامتحان تاريخي عسير يفرض عليها ضرورة الوعي بأن التحديث الثقافي هو علة كل تحديث، وأن الثقافة العقلانية الحديثة المتمثلة في العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة وفي التيارات الفلسفية الكونية الكبرى هي الأساس الفكري الصلب لكل عملية تحديث، وأن القبول بقطع من التحديث التقى والمؤسسي هو اجتزاء للعملية الكلية، وإن الخلفية الأساسية العميقة للتطرف هي بالطبع مظاهر عدوانية الغرب واللاعدْل في العلاقات الدولية، لكنها أيضا تكمن في الانغلاق الثقافي والاجترار الفكري للتراث.

الإسلامُ والغربُ : جذورُ المواجَهة وآفاقُ الحوَار

أثارت نظرية صمويل هنتنجتون عن الصراع بين الحضارات جدلا واسعا في العالم الإسلامي بسبب تركيز ما على مقولة الصراع بدل الحوار والتفاهم أولاً، وبسبب مركزة هذا الصراع على الغرب والإسلام ثانيا. تركزت جل الانتقادات الموجهة إلى هذه النظرية على الجانب الإيديولوجي المتمثل في حاجة الغرب اليوم إلى «عدو جديد»، بعد انهيار امبراطوريةالشر التي مثلتها الشيوعية، وغياب الدور الذي كانت تؤديه في استقطاب العداء والصراع مع الغرب.

كان العداء بين الليبرالية والشيوعية عداء داخلياً أي يقوم داخل ثقافة واحدة هي الثقافة الغربية الحديثة، لا فقط من حيث أن السند الثقافي لكليهما واحد بل أيضا من حيث أن الشيوعية تعتبر نفسها استكمالا للثورة الرأسمالية البورجوازية وتعميقا لها وذهاباً بمنطقها الثوري إلى أقصاه.

أما العداء بين الغرب والإسلام فهو عداء بين منظومتين ثقافيتن متباينتين ومختلفتين كلياً. وهو عداء لم يتولد اليوم فقط، بل يضرب بجذوره في أعماق التاريخ، أي يعود إلى فترة نشأة الإسلام كدين وكتجربة ثقافية وحضارية نافست المسيحية وحاولت تخطيها حيث أنشأ الإسلام امبراطورية كبرى أخذت تتمدد منذ القرن السابع الميلادي لتصل إلى أعماق أوربا، شرقها وغربها، وإلى آسيا وإفريقيا وجنوب المتوسط فسلبت من الإمبراطورية المسيحية فضاءات واسعة كانت منسوبة إليها.

لحظات المواجهات الكبرى بين الإسلام والغرب الأوربي، في فترتيه الرئيسيتين:

الفترة المسيحية والفترة العلمانية، تتمثل من الجانب الإسلامي في سقوط القسطنطينية واحتلال شبه الجزيرة الإيبيرية، ومحاصرة الجيش العثماني لفيينا، بينما تتمثل من الجانب الغربي المسيحي في نجاح حروب الاسترداد في استرجاع الأندلس إلى حظيرة العالم المسيحي وبداية انقلاب استراتيجي لصالح الغرب ابتداء من غزو نابليون لمصر، وسيطرة الهولنديين على أندونيسيا، والفرنسيين على الجزائر، والانجليز على السودان، وإنهاء الخلافة الإسلامية بدخول الحلفاء لبيت المقدس سنة 1917، وإنشاء دولة إسرائيل على أرض فلسطين سنة 1948، ناهيك عن احتلال القدس لقرنين من الزمن (1099ـ1300).

هذا التراث الحافل من الصراع، الذي كانت تطفئه أحيانا فترات الصلح والمعاهدات، يختزن سجلا ثقافيا ضخما من الأحكام السلبية لدى الطرفين، عكستها الثقافة الخاصة بكل منظومة ثقافية، المليئة بالأحكام السلبية المسبقة والموازية ، سجلا أو مخزونا ثقافيا عميقا لا يزال بمثابة الأرضية الخلفية لمظاهر الصراع الحالية التي يبدو فيها أن الثقافة الإسلامية لا تزال إلى اليوم تشكل بالنسبة للغرب درعا ثقافيا صلبا في مواجهة الهيمنة الكلية للغرب على العالم الحديث.

لقد راكمت الثقافة الأوربية الغربية، بشقيها المسيحي والعلماني، تراثاً ضخماً من الأحكام السلبية المكونة لصورة نمطية عدائية واضحة تجاه الإسلام والمسلمين دينا وثقافة وحضارة. وتشمل هذه الأحكام السلبية الدينَ الإسلامي نفسَه، ونبيه الكريم، والمجتمع الإسلامي، والحضارة والثقافية الإسلاميتين واللغة العربية. هذه الصورة السلبية نجدها متواترة لدى الكثير من الأدباء، رواد التنوير (فولتير ، وتوكفيل وغيرهما) ولدى كبار الفلاسفة (هيجل، وشبنغلر...) قوامها أن عالم الإسلام هو عالم الوثنية، والعدوانية، والاستبداد السياسي والشبقية.

وفي المقابل كانت الصورة النمطة للغرب الأوربي في الثقافة العالمة والعامية العربية الإسلامية هي أيضا صورة سلبية، فهؤلاء «كفار» و «أعاجم» وعبدة صلبان، و«جنس ملعون» و«أصحاب عقل ظلماني». لكن الذي لا يزال يثير حفيظة المسلمين إلى اليوم، بعد انحسار العدوان المباشر المتمثل في الاستعمار، هو هذه الصورة السلبية العدائية المتجددة لدى السياسة والمثقفين في الغربهنتنجتون، برنار لويس تجاه الإسلام إلى اليوم، وعدم الاعتراف به رغم أن الإسلام يؤطر روحياً اليوم قسماً كبيراً من البشرية ويحمل رسالة حضارية كبرى للإنسانية كلها، على الرغم من كل المظاهر السلبية البارزة في العالم الإسلامي. وإقامة جسور الحوار والتفاهم بين الثقافتين تتطلب أولا التخلص من هذه الطبقات الرسوبية الكثيفة للأحكام الجاهزة والصورة النمطية السلبية الراسخة في الثقافتين معا.

فهـــرس

الصورة المتداولة التي تقدم عبرها العولمةُ نفسها هي طوفان اقتصادي وإعلامي وثقافي عارم، طوفان كاسح لا يبقي ولايذر، طوفان يكتسح كافة المجتمعات والاقتصادات ويجرف معه كل الثقافات، فيفتت هوياتها، ويذيب صلابتها، ويجعلها كيانات في مهب رياح العولمة العاتية. وفي انتظار العولمة الكاسحة، سواء شبهناها بالعاصفة أو بالطوفان الجارف أو بالرعد، فإن فرائص اقتصادنا ترتعد متوجسة من الخطر القادم، حيث ينادي الجميع اليوم بإعداد اقتصادنا لمواجهة هذه التحديات القادمة ليصمد أمام التنافسية القاتلة التي تنتظره.

في هذا الإطار أيضا تتدرج الدعوات إلى إدخال المعلوميات والإعلاميات والارتباط بالأسواق العالمية عن طريق الشبكة العنكبوتية العالمية وتهيئة الكادر الإداري والتدبيري للاقصاد الجديد. إلا أن هناك نداء ضمنيا للكادر الإنساني ذاته، نداء يستحثه على الاستجابة المبكرة لمتطلبات العولمة ولشروطها. إنه نداء حار قوي موجه لكل شخص في العالم سواء من موقعه كمنتج أو كمستهلك. ومؤدى هذا الخطاب الذي يفرض نفسه كفرض عين، أن العولمة تتوجه نحو إنسان كوني، إلى مواطن العولمة المتكيف معها تكيفا ناجحا، والمستجيب بالإيجاب لمتطلبات والمستوعب والممتثل لنداءاتها.

الثمن 30 درهما

TARANA